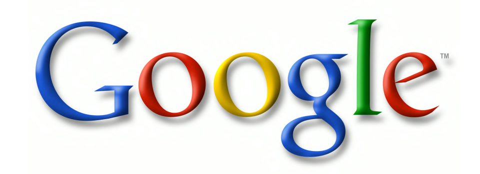



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle,
Russisch-Kayserlichem Hofrathe und Professor zu Moskwa.

Sechster Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1804.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Sechster Band.
Erste Abtheilung.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Viertes Hauptstück.
Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Achtzehnter Abschnitt.
Geschichte der Theorie der Statswirthschaft in England.
Fortsetzung.

Im zweyten Theile des vorhergehenden fünften Bandes der Geschichte der neueren Philosophie habe ich die Theorie der Statswirthschaft ausführlich dargestellt, wie sie von den beyden berühmtesten Britischen Schriftstellern in diesem Fache, David Hume und Adam Smith, in ihren Werken vorgetragen ist. Eine ausführlichere Darstellung derselben war gewissermaßen historisch nothwendig, weil hier zuerst die richtigen Grundsätze der Stats-

wirthschaft aufgestellt, entwickelt und erwiesen sind, und die gleichzeitigen und spätern politischen Schriftsteller in diesen im Wesentlichen mit ihnen zusammenstimmen, und nur in der Ausdehnung derselben, in der Anwendung auf besondere Gegenstände, in den Folgerungen, in der weiteren Auseinandersetzung einzelner Materien, sich von ihnen unterschieden. Es ist auch nicht wohl möglich, einer philosophischen Theorie der Statswirthschaft die erfoderliche Klarheit zu geben ohne eine größere Umständlichkeit; weil die Grundsätze einer Rechtfertigung aus der oft sehr schwierigen verwickelten Beschaffenheit der Gegenstände und ihrer Verhältnisse, wo sich die wahren Ursachen und Wirkungen leicht verkennen lassen, oder doch wenigstens einer Erläuterung durch Beyspiele, bedürfen.

Fast zugleich mit Adam Smith schrieb der Baronet James Stevart seine Untersuchungen über die Principien der Statsökonomie *). Er war ein gelehrter, durch philosophische Studien, durch Reisen, und aufmerksame Beobachtung des innern politisch-ökonomischen Zustandes sowohl seines Vaterlandes, als der cultivirtesten Europäischen Völker, zur Aufklärung seines Sujets fähiger Kopf. An Scharfsinn und Tiefsinn, an Originalität und Neuheit der Ansicht überhaupt, wurde er von seinem Zeitgenossen übertroffen; aber er kante manche zur Statswirthschaft gehörige Partieen genauer, und drang tiefer

*) An Inquiry into the principles of political oeconomy: being an Essay on the Science of domestic policy in free nations. In which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit, and Taxes. By Sir *James Stevart*, Bart. In two volumes. London 1767. 4.

tiefer in das Detail derselben ein, als jener that und thun konte. Sein Ideengang ist regelmäßiger, und noch systematischer. Seine Schreibart ist zwar weitläufiger, und hat weniger Annehmlichkeit, als die Schreibart des Smith; aber sie empfiehlt sich dagegen durch eine ungleich größere Deutlichkeit.

Die Aufmerksamkeit Stevart's ist vorzüglich auf folgende Hauptpuncte gerichtet, als ob sie ihm Hume in seinen Versuchen vorgezeichnet hätte: Bevölkerung, Ackerbau, Handel, Industrie, Geld, Münze, Zinsen, Geldumlauf, Bank, öffentlicher Credit und Taxen. Nach diesen Hauptpunkten ist sein Werk abgetheilt.

Das erste Buch betrifft die Bevölkerung und den Ackerbau. Stevart handelt hier von dem Begriffe eines Stats und einer Statsverfassung überhaupt; von dem Geiste eines Volks; von den Maximen und natürlichen Ursachen, welche die Bevölkerung vermehren, und was die Fortpflanzung der Menschen für Wirkungen habe, in Ländern, wo sich die Menschenzahl nicht vermehrt; auf welche Art, und nach welchen Maximen und politischen Ursachen der Ackerbau zur Vergrößerung der Volksmenge beyträgt, und wie die Bedürfnisse der Menschen ihre Vermehrung befördern. Dann geht er über zur Entwickelung der Folgen, welche die Sclaverey für die Vermehrung und Arbeit eines Volkes hat; er zeigt, welches Verhältniß der Einwohner eines Landes nothwendig sey, um zu bestimmen, wie viele sich dem Ackerbaue mit Nutzen für das Ganze widmen müssen oder können; wie viel hingegen sich jeder anderen Beschäfftigung überlassen dürfen; nach was für Principien sich die Vertheilung der Mit-

glieder einer Nation in Landgüter, Dörfer, Flecken, kleinere und größere Städte richtet; was für Folgen aus der Absonderung der beyden Hauptclassen eines Volks, der Landbauer und Freymänner, in Ansehung ihrer Wohnungen entspringen, worauf die Abtheilung der Einwohner in Stände beruhe, und was die Beschäfftigungen derselben auf ihre Vervielfachung für Einfluß haben. Endlich zeigt er die grossen Vortheile, welche eine wohl überdachte und geordnete Theorie der Statswirthschaft, eine gründliche Kenntniß der Thatsachen, worauf es ankomt, verbunden mit einer ihr entsprechenden Handlungsweise der Regierung, für die Bevölkerung habe; wiefern eben deswegen unter andern gemeine Listen der Gebohrnen, Verheyratheten, Verstorbenen jeder Classe der Einwohner, in den neuern Staten nöthig seyen; wie auch die Beförderung des Ackerbaus und der Bevölkerung übertrieben werden könne; warum es sehr volkreiche Länder gebe in Vergleichung mit andern weniger volkreichen, bey denen doch dieselben guten Statseinrichtungen in Hinsicht auf diesen Zweck statt finden; auf welche Art und in welcher Proportion Ueberfluß oder Mangel ein Volk afficiren; die Ursachen und Wirkungen der hohen Bevölkerung eines Landes; ob und wiefern die Einführung der Maschinen in die Manufacturen dem Interesse eines Stats und der Bevölkerung nachtheilig sey.

Ich schränke mich hier darauf ein, bloß die von Stevart gezogenen Resultate jene Materie angehend auszuheben *): 1) Bevölkerung und Ackerbau sind und wirken in allen Zeiten die Basis der politischen Oekonomie. Sie sind mit einander in ihren Ursachen und

*) Stevart Vol. I. p. 149 sq.

und Wirkungen unzertrennlich verknüpft, und müssen daher auch in ihrer gegenseitigen Beziehung untersucht werden. Das erste Princip der Bevölkerung aber ist Zeugung; das andere sind Nahrungsmittel; jene gewähren den Menschen Daseyn und Leben; diese erhalten es ihnen. Da die freywilligen Erzeugnisse der Erde eine bestimte Quantität haben, so kann auch die Menschenmenge, die auf der Erde zu leben vermag, nie über eine bestimte Zahl steigen. Arbeit ist eine Methode, die Erzeugnisse der Natur zu vermehren, und nach Maaßgabe der Vermehrung derselben kann auch die Menschenzahl wachsen.

Hieraus fließt: 2) Die Zahl der Menschen kann immer nur in Proportion mit den Erzeugnissen der Erde stehen, und dieses Verhältniß ist immer zusammengesetzt aus der Quantität des Ertrags des Bodens und der Quantität der Arbeit der Einwohner. Da nun diese auf der Erde mannichfaltig verschieden sind, und durch zufällige einwirkende Ereignisse und Umstände werden; so läßt sich nie eine allgemeine auf die ganze Erde sich erstreckende Proportion zwischen der Zahl derer, die zur Cultur des Bodens nothwendig sind, und derer, welche durch die Erzeugnisse desselben ernährt werden können, festsetzen.

3) Die Ursache, welche den einen Theil der Menschen bewegt, den Boden zu bearbeiten, um den andern Theil zu ernähren, liegt in den verschiedenen Bedürfnissen, welche die Menschen gegenseitig haben. Der Staat muß daher auch Objecte des gegenseitigen Bedürfnisses herbeyführen, die ihren Reiz haben; nur dadurch kann Verschiedenheit der Beschäfftigungen entstehen, und die vorherige Rohheit und Einfachheit der Sitten hört auf. Es muß aber ein genaues Gleichgewicht

gewicht zwischen jedem Zweige der Industrie mit dem übrigen beobachtet werden, damit kein Zweig an seinem Gedeihen gehindert werde, oder zu Grunde gehe, durch Ueberschuß oder durch Mangel. Die Theilung der Nahrungsmittel bloß zwischen Eltern und Kindern ist eine Methode, den Mangel derselben zu bewirken, der allein durch eine Vermehrung der Arbeit verhütet werden kann. Wenn eine bürgerliche Gesellschaft diesen Plan gegenseitiger Industrie nicht befolgt, so wird die Volksmenge aufhören zu wachsen; weil der Fleißige den Faulen nicht umsonst ernähren mag. Stewart nennt dies einen Stat, wo die Zunahme der Bevölkerung moralisch unmöglich ist. Er unterscheidet diese moralische Unmöglichkeit von der physischen, die nur eintreten kann, wenn die Natur, nicht die Menschen, die Erzeugnisse zur Unterhaltung dieser verweigert.

4) Es ergiebt sich wiederum, daß die Volksmenge jedes Landes durch das Verhältniß bestimt wird, worin die Quantität der in demselben erzeugten Nahrungsmittel zur Industrie der niederen Classen steht. Wenn der Vorrath der erzeugten Nahrungsmittel die Proportion der Industrie übersteigt, so wird der Ueberschuß jener ausgeführt werden; übersteigt hingegen die Industrie den Vorrath der Nahrungsmittel, so muß die Einfuhr aus fremden Ländern den Abgang dieser ersetzen. Gegenseitige Bedürfnisse wecken zur Arbeit. Folglich diejenigen, deren Arbeit nicht auf die Cultur des Bodens gerichtet ist, müssen von einem Ueberschuße leben, welchen die Ackerbautreibende Classe über ihren eigenen Bedarf hervorbringt. Dadurch wird die bürgerliche Gesellschaft in die beyden Hauptclassen gesondert, deren eine Stewart die Landbauer

bauer (farmers), die andre Frey-Männer (free hands) nennt. Die Vermehrung der Bedürfnisse wird also eine Vermehrung der Freymännen, und ihr Bedürfniß der Nahrung wird eine Vermehrung des Ackerbaues nach sich ziehen.

5.) Unter dem Luxus versteht Stewart nichts weiter, als einen überflüssigen Verbrauch, oder die Befriedigung von Bedürfnissen, die nicht zur Erhaltung des Lebens wesentlich nothwendig sind. Der Geschmack am überflüssigen Verbrauche wird das Geld einführen, welches hier als das allgemeine Object des Bedürfnisses unter den Menschen vorgestellt wird; so daß es eben dieser seiner Qualität wegen ein allgemeines Bestreben nach dem Erwerbe desselben erzeugt, dadurch die Industrie der Frey-Männer, folglich ihre Menge, folglich auch den Ackerbau zu ihrer Subsistenz befördert. Diese Operation setzt aber voraus, daß der große Hause in einem Volke Sinn für Arbeitsamkeit, und die Reichen Geschmack am Genusse haben. Wenn diese frugal und einfach leben, oder jene faul und ohne Ehrtrieb sind; so wird das obige Ereigniß nicht statt finden. Deswegen bemerkt man auch in der wirklichen Welt, daß die Einwohner nicht in den schönsten Ländern, sondern in denen am besten leben, wo die größte Industrie herrscht. Es läßt sich also nie behaupten, daß zu viel Manufacturen in einem freyen Lande seyn könten; denn dies hieße eben so viel, als: es könte darin zu wenig faule Leute, zu wenig Bettler, und zu viel arbeitsame Bürger geben. Den Einwurf, welcher sich gegen Stewart's Theorie machen läßt, wie sich mit der Frugalität der Alten und der Einfachheit ihrer Sitten die große Bevölkerung im Alterthume

vereinbaren lasse, die er als Thatsache annimt, ungeachtet der von Hume dagegen vorgebrachten Zweifel, räumt er folgendermaßen aus dem Wege: Im Alterthume wurden die Menschen gezwungen, den Boden zu bearbeiten, weil sie die Sclaven Anderer waren. In den neueren Zeiten ist die Operation zusammengesetzter; der Regent kann nicht und selten Unterthanen Sclaven machen; er muß sie dahin leiten, daß sie Sclaven ihrer eigenen Triebe und Neigungen werden; dies ist die einzige Methode, sie zum Ackerbaue zu bewegen, und wenn dafür gesorgt ist, durch was immer für Mittel es geschehen mag, so wird die Menschenzahl zunehmen.

6) Die Abtheilung eines Volks in Landbauer und Frey-Männer hat auch wichtige Folgen in Absicht der Wohnungen dieser verschiedenen Classen. Die Landbauer müssen an dem Orte, wo sie arbeiten, oder nahe bey demselben leben, auf ihren Gütern oder in ihren Dörfern. Die Freymänner lassen sich wieder in zwey Gattungen sondern. Die erstere besteht aus den Eigenthümern des Ueberschusses der Nahrungsmittel, oder den Landeigenthümern, nebst denen, welche jenen Ueberschuß kaufen können mit einem bereits erworbenen Vermögen; die andere besteht aus solchen, welche etwas von jenem Ueberschusse mit ihrer täglichen Arbeit erkaufen müssen. Die erstere Gattung von Menschen kann leben, wo sie will; die andere aber muß leben, wo sie kann. Wenn die Mitglieder jener zusammen an Einem Orte leben wollen, so muß eine beträchtliche Zahl der letztern ihnen folgen, um so viel zu gewinnen, als sie nöthig haben. Daraus entstehen größere und kleinere Städte. Wenn ein Regent die ganze Ver-

Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten in einen Ort zusammenzieht, so bildet sich die Hauptstadt, gewöhnlich die größte von allen. Vereinigen sich die Manufacturisten zu Corporationen, so hängen sie nicht unmittelbar von denen ab, die ihre Waren verbrauchen, sondern von den Kaufleuten. Die Lage ihres Wohnorts wird also durch Umstände bestimmt, die mit ihrer Beschäfftigung, dem Vorrathe an Materialien und Lebensmitteln für sie, und der Transportation ihrer Waren im Verhältnisse stehen.

7) Anfangs lebten die Menschen zerstreut, und da sie sich auf die freywilligen Erzeugnisse der Erde einschränkten, so ward ihr Unterhalt leichter. Aber hat sie die Industrie in bestimmte Oerter und Gegenden vereinigt, und Industrie muß sie nun auch erhalten. Der erste Punct daher, woran der politischen Oekonomie gelegen seyn muß, ist, den vorhandenen Einwohnern Arbeit zu verschaffen; der andere Punct ist, die Zahl der Arbeiter zu vervielfältigen, wenn die Nachfrage nach denselben sich vermehrt. Um der Thätigkeit eines Volks die zweckmäßige Richtung zu geben, muß der Regent die Anzahl genau kennen, welche erfoderlich ist, um die Nachfrage nach Arbeit in jedem Fache der Handwerke und Künste zu befriedigen; er muß diejenigen, welche von ihrer Industrie leben müssen, in schickliche Classen theilen, und solche Vorkehrungen treffen, daß jede Classe, so viel wie möglich, ihre eigene Zahl durch Fortpflanzung erhalte.

Ist der Werth irgend einer Art der Industrie nicht hinreichend für diese Absicht, so muß ein passendes Hülfsmittel angewandt werden. Z. B. Die niedrigste Art der Arbeit muß wohlfeil seyn, um die Manufacturen blühend zu machen; hier muß sich also der Stat

der

der Ernährung der Kinder annehmen. Jeder Mensch hat den Trieb, sich fortzupflanzen; und ein Volk kann so wenig ohne Fortpflanzung bestehen, wie ein Baum ohne Wachsthum; aber es können nicht mehr Menschen leben, als ernährt werden können; und die Vermehrung der Nahrungsmittel muß zuletzt eine Grenze haben; sobald sich dies ereignet, nimt die Volkszahl nicht mehr zu, das heißt, die Proportion derer, die sterben, wächst mit jedem Jahre. Dies schreckt nun unmerklich von der Fortpflanzung ab, weil die Menschen vernünftige Wesen sind. Aber es sind doch immer noch einige, die, wenn sie auch zu den vernünftigen Wesen gehören, doch nicht vorsichtig sind, die heirathen und Kinder zeugen, welche sie nicht zu ernähren vermögen. Dies nennt Steuart eine fehlerhafte Fortpflanzung. Sie bewirkt ein politisches Uebel, welches zwar die Sterblichkeit der Menschen hält, aber auf Kosten eines großen Elendes. Wie diesem Uebel abzuhelfen sey, ohne die Freyheit des Heirathens einzuschränken, und wie man diese Freyheit einschränken könne, ohne die Denkweise des Zeitalters zu beleidigen: erklärt Steuart, daß er es nicht einsehe, und der Beurtheilung eines Jeden anheimstelle.

8) Bevölkerung und Ackerbau stehen in so enger Verbindung mit einander, daß selbst die Misbräuche, welchen beyde auf verschiedene Weise unterworfen sind, doch einander vollkommen gleichen. Wenn zu viel Manufacturisten entstehen, muß ein Theil derselben verhungern; entstehn zu viel, die den Ackerbau treiben, gilt dasselbe. Der Grund ist dieser: Je mehr Einwohner eines Landes den Acker bauen, desto geringer muß der auf Jeden fallende Antheil werden; und

und werden diese Antheile so geringe, daß sie nicht mehr hervorbringen, als nöthig ist, die Arbeiter zu unterhalten, so ist der Ackerbau auf's Aeußerste getrieben. Stevart unterscheidet daher den Ackerbau in einen nützlichen und schädlichen. Jener ist ein Handel, d. i. eine Methode, nicht bloß den Unterhalt der Arbeiter hervorzubringen, sondern auch einen Ueberschuß, wodurch für den Unterhalt der Freymänner, und für ein Aequivalent ihrer Waren gesorgt wird. Der zweyte ist kein Handel, weil er keinen Tausch zuläßt; er ist bloß eine Methode zu subsistiren. Wenn daher in einem Lande, wo der Ackerbau als ein Handel betrieben wird, und wo eben so viel Freymänner sind, den Landbauern gestattet wird, sich so zu vervielfältigen, daß sie selbst den ganzen Vorrath verzehren; so müssen nothwendig alle Freymänner verhungern. Die Gründung des Handels und der Industrie rectificirt indessen auf eine natürliche Weise diesen Misbrauch des Ackerbaus, indem sie das Land von überflüssigen Verzehrern befreyt, und ihm, wie es seyn muß, einen Handel verschafft, der berechnet ist, einen Ueberschuß herbeyzuführen, womit die Arbeit aller industriösen Menschen bezahlt werden kann. Das Band der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit der Mitglieder einer freyen Nation, die von ihrer Industrie leben muß, kann allein dadurch erhalten werden, daß man den einen Theil derselben zu fleißigen Landbauern, und den andern zu klugen und sinnreichen Kaufleuten und Manufacturisten macht. Die Vibration der Bilanz zwischen diesen beyden Classen ist es, welche Bevölkerung und Ackerbau wirklich in die Höhe bringen. Wenn die Industrie zu weit getrieben wird, so vermehren sich die Freymänner über das Maaß, das heißt, ihre Schale sinkt; dadurch

steigt

steigt der Preis der Nahrungsmittel, was wiederum dem Ackerbaue Ermunterung giebt; bekomt dieser im Gegentheile das Uebergewicht, so werden die Nahrungsmittel zahlreich und wohlfeil; und das befördert die Manufacturen. Daß der Ackerbau, namentlich in den Britischen Inseln, die natürliche Höhe erreicht hat, die er erreichen kann, schließt Stevart daraus, daß eine eigentliche Hungersnoth in der neuern Zeit gar nicht mehr eintritt. England hat in den fruchtbarsten Jahren gleichwohl nie mehr, als für achtzehn Monate vollen Unterhalt für alle seine Einwohner, aber auch in den unfruchtbarsten Jahren nie weniger, als für zehn Monate hervorgebracht.

9) Wenn ein Land völlig bevölkert ist, und industriös zu seyn fortfährt, so werden Nahrungsmittel von auswärts hereingebracht werden. Es ist die Nachfrage der Reichen, die sich nach ihrer Neigung vermehren, welche den Ackerbau, selbst bey fremden Nationen, ermuntert. Diese Vermehrung ist daher die Ursache, und die Erweiterung und Vervollkommung des Ackerbaues ist nur die Wirkung davon.

Ein Land, das einmal mit Menschen angefüllt ist, kann an Volksmenge abnehmen, und doch immer angefüllt bleiben. Dies muß von einer Veränderung in der Lebensweise herrühren. Indolente Menschen verschmähen nun den Genuß der Erdfrüchte, die in größerer Menge wachsen, und suchen Delicatessen. Auf der anderen Seite aber verschafft sich die industriöse Classe Hülfe von auswärts, und indem sie die Fremden mit den Producten ihrer Arbeit versieht, erhält sie sich nicht nur, sondern nimt sogar an Zahl zu. Dies ist mit Holland der Fall, und er wird es bleiben, bis Misbräuche den Preis der Arbeit zu sehr

erhö-

erhöhen, und die Erfahrung, diese allgemeine Lehrerin, die Fremden darauf aufmerksam macht, von ihren eigenen Landesvortheilen Nutzen zu ziehen.

Hören die Nahrungsmittel auf, vermehrt zu werden, so wird die Zunahme der Volksmenge einen Stillestand leiden; aber der Handel kann dennoch stets fortgehn und den Reichthum vermehren; dadurch werden Heere von Fremden gleichsam in Sold genommen; und die Kaufleute können, wie sich Stevart ausdrückt, von ihren eigenen Siegen, Schlachten und Trophäen lesen, ohne jemals Pulver gerochen zu haben. Können sie die Zahl der Manufacturisten nicht vermehren, so werden sie in manche Manufacturen Maschinen einführen, und diese werden den Mangel an Menschen ersetzen, ohne den Verbrauch der Nahrungsmittel zu vergrößern. Die Fremden, betroffen über diese neuen Einrichtungen, welche die Preise vermindern, und ihre emporkeimende Industrie schwächen, werden die Erfindungen nachahmen; aber da sie nur Schüler sind, werden sie verkehrt zu Werke gehen, und die von ihnen versuchte Verbesserung wird viele Arbeiter in Unthätigkeit setzen; diese werden so lange schreyen, bis man die Maschinen wieder abschafft; denn nichts ist natürlicher, als daß fleißige Menschen rebellisch werden, wenn der Stat ihnen durch seine Vorkehrungen, oder Vergünstigungen der Manufacturinhaber, die Arbeit entzieht.

Bisher hat Stevart das Verhältniß des Ackerbaues und der Bevölkerung zur politischen Oekonomie überhaupt untersucht. Im zweyten Buche sind Handel und Industrie seine besondern Gegenstände. Ich übergehe hier Alles, worin er mit Smith übereinstimmt, was er nur weitläufiger ausführt, und be-

rührte bloß einige Puncte, in denen er von ihm abwiche.

Dahin gehört zuvörderst der von Stevart *) behauptete Satz: Daß wenn eine Nation durch gegenseitigen Handel mit anderen Nationen, der Manufacturwaren betrifft, sich bereichert hat; und ferner, daß die Bilanz des Handels zu ihrem Nachtheile stehe, es ihr Interesse erfodert, diesen Handel aufzuheben oder einzuschränken. Stevart erläutert diesen Satz durch das Verhältniß, worin Städte zu den Einwohnern des flachen Landes in Ansehung des Handels stehen. Jene sind als so manche Staten zu betrachten, welche innerer Luxus, Taxen, und der hohe Preis der Lebensmittel außer Stand gesetzt haben, mit dem Fremden Preis zu halten, das heißt hier, mit dem flachen Lande, welches die Fremden für sie, die auswärtigen Völker für die Briten, darstellt. Hier sind ausschließliche Privilegien der Städte im Verhältnisse zum flachen Lande vernünftig und nothwendig, damit die Bewohner jener die Bürden tragen können, die ihrer Gemeinheit eigen sind, und dadurch entschädigt werden für das, was ihre Bedürfnisse mehr kosten. Dies läßt sich anwenden auf das Handelsverhältniß zwischen Völkern.

Wenn der Regent ein wachsames Auge auf jeden Artikel der Einfuhr hat, und genau den Gebrauch desselben untersucht; so wird er leicht unterscheiden können, von welchen Artikeln die Einfuhr begünstigt, oder beschränkt, oder ganz verboten werden müsse. Bey dieser Untersuchung muß aber jede Beziehung erwogen werden; weil die Einfuhr einer fremden Ware ein mannichfaltiges Interesse hat, sowohl innerhalb

*) Stevart Vol. I. p. 504 sq.

halb einer Nation, als außerhalb derselben; und zwar bey einigen Waren ein unmittelbares, bey anderen bloß in den Folgen. Nichts ist so verwickelt, als das Handelsinteresse. Die Einfuhr einer fremden Ware kann zuvörderst das Interesse der Einheimischen befördern, welche die ausgeführten Waren liefern, für welche jene die Bezahlung sind. Die Einfuhr kann ferner nützlich seyn zur Beförderung der Manufacturen, indem sie dieselben mit angemessenen Materialien versieht. Wenn indeß die ganze Manufactur bloß zum einheimischen Verbrauche der Producte bestimt ist; so wird doch das Nationalinteresse im Ganzen durch die Einfuhr jener Materialien leiden. Die Einfuhr der Weine und Brandteweine ist in den nordischen Ländern ein großes Ersparniß an Lebensmitteln, da die aus Korn destillirten Brandteweine zum Ersatze dieser dienen. Ist aber die Untersuchung der eingeführten Artikel und ihres Werthes für den Stat angestellt, und die Berechnung des Vortheils und Nachtheils im Verhältnisse zum Auslande gemacht; so muß jeder dem Handelsinteresse des Stats nachtheilige Artikel der Einfuhr abgeschnitten werden; und wenn, nachdem dieses geschehen, die Folge ein allgemeines Aufhören der Einfuhr zeigen sollte, dann ist der fremde Handel mit Anstand begraben, ohne irgend eine gewaltsame Revolution, weil der Regent allmälig und Stufenweise zu Werke gieng, und sich bestrebte, die einheimische Consumtion zu vergrößern, nach Maaßgabe, daß die industriöse Classe gezwungen wurde durch die anderen Operationen, müssig zu seyn. Hat der fremde Handel ein Ende, so wird die Zahl der Einwohner sich auf die Proportion der im Lande vorräthigen Nahrungsmittel reduciren, wenn der vorherige Wohlstand sie über das Maaß dieser ge-

führt hatte. Der Nationalreichthum muß beysammen gehalten werden, und nur so circuliren, daß es Keinem an Unterhalte und Beschäfftigung gebricht.

Sollte auch eine Nation einmal so wenig Handel mit fremden Waren haben, so wird doch immer von außen Nachfrage nach dem Ueberschusse ihrer eigenen natürlichen Producte seyn; und diese wird allemal Mittel gewähren, den Nationalreichthum zu erhöhen. Wird die Ausfuhr der Lebensmittel befördert, während doch manche Menschen im Lande Mangel daran leiden, so wird eine Einschränkung der Ausfuhr dieser Inconvenienz nicht begegnen; denn der Arme wird stets in demselben Zustande bleiben, wenn er auch in die Lage gesetzt wird, daß er die Nahrungsmittel seines eigenen Vaterlandes zu demselben Preise, wie Ausländer, kaufen kann. Die Hauptursache dieses Phänomens liegt alsdenn in dem Uebergewichte der Manufacturarbeiter. Weil ihrer zu viel sind, so entsteht eine Concurrenz unter ihnen wegen physischer Bedürfnisse; der Preis ihrer Arbeit fällt unter den allgemeinen Preis des Unterhalts im Auslande; ihr Antheil wird an die Ausländer verkauft, und sie — müssen Hunger leiden.

Der Regent an der Spitze eines luxuriösen Volks muß daher immer hier ein Gleichgewicht zu erhalten suchen; und wenn ja eine Aufhebung desselben nothwendig ist, so ist es doch weit besser, daß sie durch das Uebergewicht der Nachfrage bestimt werde.

Alle Aufhebung des Gleichgewichts ist schädlich, und von nachtheiligen Folgen. Ist die Zahl der Manufacturen und der Theilnehmer und Arbeiter dabey zu groß, so wird die industriöse Classe Mangel leiden;

den; man wird die ihnen gebührenden Lebensmittel ausführen; die Nation gewinnt bey der Bilanz des Handels mit dem Auslande; aber sie scheint gewissermaßen ihre eigenen Mitglieder zu verkaufen. Hat aber die Nachfrage das Uebergewicht, so muß zwar der Luxus steigen; allein der Arme wird auf Kosten des Reichen ernährt, und der Nationalreichthum bleibt, wie er war. Beym Aufhören des Handels der Fremden daher, muß der Regent entweder sein Volk Preis geben, oder er muß den Luxus begünstigen.

Hat der Regent für sein Interesse in Absicht des Handels der Fremden gesorgt, so muß er den Blick desto bestimter auf das einheimische Interesse richten. Er muß die Fortschritte des Luxus in Ordnung halten der Summe der Hände gemäß, die bereit sind, zur Befriedigung der Bedürfnisse des Luxus zu arbeiten. Er muß ferner der Vermehrung der Volksmenge Schranken setzen nach Maaßgabe der Ausdehnung und Fruchtbarkeit des Bodens. Er muß endlich das Volk in Classen theilen, wie die Umstände, welche er in seiner Gewalt hat, es mit sich bringen mögen.

Stewart bemerkt richtig, daß der Fortschritt des Luxus einem großen Reiche weniger schade, als einem kleinen State. Aufwandsgesetze sind heilsam in einer deutschen Reichsstadt; in London oder Paris würden sie verderblich seyn. Die Einrichtung einer stehenden Armee in einem völlig bevölkerten und reichen Lande könte beytragen, den Luxus zu vermindern, und einem zu großen Uebergewichte der Nachfrage und dem Steigen der Preise zuvorzukommen, was alle Hoffnung zu einem Handel der Fremden abschneiden würde.

Die natürlichen Wirkungen dieser Revolution in Hinsicht auf den Geist, die Regierungsform und Sitten eines Volks, das aus einem industriösen und frugalen, luxuriös und verfeinert geworden ist, sind im Allgemeinen diese: Die Kaufleute ziehen ihre Capitalien zurück, so wie der Handel abnimt, und leihen sie an Landeigenthümer ihrer Nation aus, die dadurch in den Stand gesetzt werden, luxuriös zu leben. Dies entschädigt die industriöse Classe für den Verlust der Nachfrage der Fremden. Wenn das Geld, das vorher angelegt ist, um mehr zu gewinnen, nun im Innern des Stats circulirt, um überflüssige Producte hervorzubringen, und die einheimische Consumtion zu vergrößern; so scheint das Land täglich wohlhabender zu werden. Die Kaufleute und Manufacturisten, die sich vorher bloß auf Befriedigung ihrer dringendsten physischen Bedürfnisse einschränken mußten, leben unter diesen Umständen bequemer; sie vergrößern ihre Consumtion, und das beschleunigt wieder den Umlauf des Geldes. Ein Ansehn von Fülle und Wohlhabenheit verbreitet sich über das ganze Land, und was zu seinem Verderben gereichen zu wollen schien, wird nun in seinen Folgen das Mittel seines steigenden Wohlstandes.

Der Reichthum kann überhaupt von dem Regenten aus drey verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: als eine Mine, wenn er verschlossen ist; als ein Gegenstand des Handels, wenn er gebraucht wird, um mehr zu gewinnen; als ein Gegenstand des Luxus und Fond zu Taxen, wenn er zur Befriedigung politischer Bedürfnisse dient. Die allgemeine Disposition der Einwohner jedes Landes in Beziehung auf Geld läßt sich auf die eine oder die andere dieser drey Modifica-

fcationen bringen. Es ist die Angelegenheit eines Regenten, auf den Geist seines Volks zu wirken, so daß er den Geschmack desselben an Ausgaben gewisser Art unmerklich modellirt, und ihn demjenigen Principe analog macht, welches der Nationalwohlfarth am angemessensten ist. Das Schätze sammeln bey Privatpersonen kann schwerlich immer dem State vortheilhaft seyn; wenn aber der Stat Schätze sammelt, ist der Fall ganz anders. Während das Geld angelegt wird, um mehr zu verdienen, kann es niemals dem Eigenthümer Gewalt oder Ansehn verschaffen; aber wird es in dem letztern Falle zur Befriedigung von Bedürfnissen angewandt; dann erwirbt es in der Hand eines Ehrgeizigen Macht und Ansehn; es kann folglich mit jenem Einflusse rivalisiren, den Niemand haben sollte, als diejenige Person, welche sich an der Spitze des States befindet. Dann ist es die Mutter der Factionen, und die Wurzel, aus welcher alle dem State verderbliche Parteyen entspringen. Durch solche Mittel werden Staten, (ihre Regierunsform mag gut oder schlecht seyn), in Anarchie gebracht. Privatreichthum verdarb und zerstörte zuletzt die Römische Republik; und Privatreichthum allein gründete die Freyheit der Niederlande auf den Ruinen der Spanischen Tyranney. Sobald daher die Einwohner eines Landes anfangen, ihre Reichthümer zur Befriedigung ihrer Neigungen anzuwenden, muß der Regent anfangen, für seinen eigenen Reichthum Sorge zu tragen, um die Superiorität zu behaupten, welche derjenigen Person wesentlich nothwendig ist, die jedes Princip öffentlicher Handlungen bestimt und leitet. Ist dieses nicht in seiner Gewalt, so wird auch seine Macht bald verschwinden, und die Regierungsform wird sich ändern.

Ein Regent erwirbt aber Reichthum durch Auflagen auf sein Volk. Räubereyen sind Taxen eines Despoten; Kopfsteuer, Landtaxe, und andere, welche die Personen betreffen, sind Taxen eines Monarchen; in beschränkten Regierungsformen werden Abgaben auf die Consumtion gelegt. Die ersteren zerstören Alles: die anderen hindern das Steigen des Nationalreichthums; die letzteren beschleunigen die Verschwendung.

Wenn man diese Theorie Stevart's, und die Gründe, auf welchen sie beruht, mit der Theorie des Adam Smith und ihren Gründen vergleicht; so wird man leicht einsehen, daß sie sich nicht gegen diese behaupten kann; und daß der von dem erstern bey seinem Raisonnement begangene Fehler in der falschen Anwendung eines Princips liegt, was Smith im Allgemeinen als gültig anerkennt, von welchem er aber einen ganz andern Gebrauch macht. Nur bey der Freyheit der Beschäfftigungen, der Gewerbe, des Verkehrs und Handels, kann der Nationalreichthum erhalten werden und gewinnen, nehmlich in einem State, wie der Britische. Wird die Concurrenz bey einem Gewerbe zu groß, so wird das Interesse der Theilnehmer sie bald bewegen, es zu verlassen, und einen andern Nahrungszweig aufzusuchen. Das Verhungern von überflüssigen Manufacturisten kann, wie Smith gezeigt hat, nur in einem State sich ereignen, wo die Freyheit von einem Nahrungszweige zum andern überzugehen durch Polizeyeinrichtungen beschränkt oder aufgehoben ist. Gerade das, was Stevart empfiehlt, eine willkührliche Leitung des Ackerbaues, der Industrie, und des Handels der Unterthanen durch den Regenten, wobey er sogar so weit geht,

das

der Begräbniß alles auswärtigen Handels, wenn die Bilanz zum Vortheile des Auslandes ist, anzurathen, würde unfehlbar den Ruin einer Nation nach sich ziehen.

Der interessanteste und lehrreichste Theil des Stewart'schen Werks ist unstreitig das dritte Buch vom Gelde und dem Münzwesen. Hier hat er gründlicher untersucht, und ist tiefer eingedrungen, als Adam Smith. Er redet hier sehr ausführlich vom Gelde, als Zeichen eines bestimten Tauschwerthes; vom künstlichen oder materiellen Gelde; von der Untauglichkeit der Metalle, einen unwandelbaren Maaßstab des Tauschwerthes abzugeben; von den Methoden, die mancherley Incouvenienzen zu verringern, denen das materielle Geld unterworfen ist; von den Veränderungen, denen der Werth der Geldprobe durch jede Unordnung im Münzwesen ausgesetzt ist; von den Folgen, welche die Veränderungen des innern Werthes der Geldprobe für jedes einheimische Interesse einer Nation hat; von mehreren Unordnungen im Britischen Münzwesen, und den in denselben zu verschiedenen Zeiten vorgenommenen Aenderungen; von den zweckmäßigen Methoden, den nachtheiligen Folgen derselben abzuhelfen. Diese Untersuchung Stewart's, das Geld und Münzwesen betreffend, ist von der Art, das sie keinen Auszug leidet.

Er geht nun im vierten Buche *) zu der Lehre vom Credit, von Schuld, und Zinsen über. Smith hatte den Satz aufgestellt, daß der niedrigste Zinsfuß allemal das sicherste Zeichen des Wohlstans

*) Stewart Vol. II. p. 135 sq.

standes einer Nation sey. Sein Zeitgenosse hingegen bezweifelt diesen Satz.

Es ist überhaupt nichts schwieriger, als zu bestimmen, ob der Handel für eine Nation vortheilhaft oder unvortheilhaft sey. Dies würde nicht der Fall seyn, wenn der Zinsfuß von dem vortheilhaften oder unvortheilhaften Zustande des Handels ein sicheres Zeichen wäre. Man kann sagen, niedrige Zinsen seyen dem Handel äußerst günstig; aber man kann nicht sagen, sie sind ein genauer Maaßstab des Vortheils, welcher dadurch gewonnen wird. Das beste Argument für die letztere Behauptung ist folgendes: Die Nation, welche auf fremden Märkten am wohlfeilsten verkauft, wird immer beym Handel vorgezogen; und sonach, wo der Gebrauch des Geldes am wohlfeilsten ist, kann auch der Kaufmann die niedrigsten Preise halten. Stewart erwiedert hierauf: Diese Consequenz würde nur dann richtig seyn, wenn aller Handel mit erborgtem Gelde geführt würde, und wenn die Verschiedenheit des Preises der Materialien, die Leichtigkeit, sich dieselben zu verschaffen, die Promptheit der Zahlung, die Industrie und Geschicklichkeit der Manufacturisten, für nichts gerechnet werden. Gleichwohl finden sich häufig bey diesen Artikeln so große Vortheile, daß sie mehr als hinreichend sind, die Zubuße von Zinsen aufzuwiegen, die für das im Handel angelegte Geld bezahlt werden. Es ist dies so wahr, daß wir sehen, wie allein die Geschicklichkeit eines Handwerkers, der in der Hauptstadt lebt, wo die Lebensmittel noch einmal so theuer sind, als auf dem Lande, ihn in den Stand setzt, überall wohlfeiler, als seine Mitbewerber, zu verkaufen; und dasselbe gilt von allen übrigen Artikeln.

Die

Die Gegenstände des Handels sind Naturproducte und Manufacturwaren. Wenn Jemand den Werth dieser erwägt, bevor sie in die Hände der Kaufleute kommen, und denselben mit dem von den Landeigenthümern und Manufacturisten erborgten Gelde vergleicht, um sie zu Markte zu fördern, so wird die Proportion sehr klein seyn. Man bemerkt täglich, daß sinnreiche Künstler, die nur für kleine Summen Credit bekommen, bald dadurch mit Hülfe ihrer eigenen Industrie es so weit bringen, daß ihre Waren einen außerordentlichen Werth erhalten, und daß sie nicht bloß ihre Subsistenz gewinnen, sondern auch reich werden. Die Zinsen, welche sie für das erborgte Geld bezahlen, sind unbeträchtlich in Vergleichung mit dem Werthe, der durch ihre eigene Anwendung ihrer Zeit und Talente hervorgebracht wird.

Man könte einwenden, es sey dies eine vage Behauptung, die durch keinen Beweis unterstützt werde. Stevart entgegnet: Der Werth einer Manufacturware lasse sich schätzen nach der Proportion zwischen der Ware, wenn sie zu Markte gebracht wird, und den rohen Materialien. Nichts als die rohen Materialien und die zur Manufactur erfoderlichen Werkzeuge können für Gegenstände des erborgten Geldes angesehen werden; wenn man nicht so weit gehn will, die Nahrung des Manufacturisten und jede Ausgabe desselben mit in Anschlag zu bringen, und vorauszusetzen, daß auch diese vom erborgten Gelde bestritten würden; was gleichwohl eine ungegründete Voraussetzung seyn würde.

Der Gegenstand des erborgten Geldes demnach zur Führung eines Handels steht in näherer Beziehung zu dem Kaufmanne, als zu dem Manufacturisten.

sten. Borgen ist nothwendig, um alle Naturproducte und Manufacturwaren in den Händen der Kaufleute zu vereinigen. Dies ist ohne Zweifel die gemeinste Operation des Credits. Zinsen werden hier von dem Gelde gegeben, um den Gläubiger für den Gebrauch seines Geldes zu entschädigen; aber diese Zinsen ist der Borger allein schuldig von der Zeit an, da er diejenigen bezahlt, von denen er Naturproducte und Manufacturwaren einkauft, bis zu der Zeit, da er die Bezahlung von denjenigen empfängt, an welche er verkauft. Diese Zwischenzeit abzukürzen, ist für den Kaufmann von der höchsten Wichtigkeit. Je länger dieselbe dauert, und je höher die Zinsen sind, welche er zu bezahlen hat, um desto höher muß er seine Preise ansetzen; anstatt daß eine prompte und regelmäßige Bezahlung von seinen Abnehmern, und niedrige Zinsen, ihm erlauben, die Preise zu vermindern. Ob die Kaufleute ihren Gewinn bey allen handelnden Nationen nach der genauen Proportion der respectiven Zinsen, und der Promptheit der Bezahlung, welche sie empfangen, reguliren; oder ob jener durch die Umstände in Ansehung der Nachfrage und Concurrenz auf den verschiedenen fremden Märkten, wo der Handel geführt wird, bestimt werde; überläßt Stevart den Kaufleuten zu entscheiden. Nur erinnert er, daß ein wohlgegründeter Credit und prompte Bezahlung der Abnehmer, dem Handel mehr Dienste leisten werden, als irgend ein Vortheil, welchen Handelsleute von der Verschiedenheit der Zinsen in verschiedenen Ländern ziehen können.

Man muß indeß dies nicht so verstehn, als ob niedrige Zinsen kein großer Vortheil für den Handel wären. Was Stevart behauptet, ist nur, daß sie kein sicherer Maaßstab seines Flors sind.

Noch

Noch auf einen andern Umstand macht er aufmerksam, der in unsern Tagen die Nationen vielmehr mit einander in ein Gleichgewicht setzt, als sie ehedem waren. Dieser ist die allgemeine Zinspflichtigkeit (average), welche die grossen Lasten der Nationalschulden, und die Ausdehnung des Credits über die verschiedenen Nationen Europa's, welche jährlich ihren Gläubigern grosse Summen an Zinsen bezahlen, bewirkt haben. Man nehme an, daß die Holländer den höchsten Zinsfuß auf drey Procent bestimmt haben, dann läßt sich behaupten, daß, sobald die allgemeinen Statsinteressen über diesen Zinsfuß hinausgehen, man aus dem Preise der öffentlichen Fonds in Frankreich und England sicher schliessen könne, daß ihr Handel nicht mit einer irgend beträchtlichen Summe geführt werde, die zu drey Procent geborgt ist. Die Folge muß hiervon seyn, daß das Geld, was in die Hände der frugalen Holländer als Gewinn kommt, in andern Ländern angelegt wird, wo es mehr Einkünfte bringt, nach Abrechnung der Kosten der Versendung und Einziehung.

Was Einige verleitet hat, zu glauben, daß niedrige Zinsen der Barometer vom Zustande des Handels seyen, ist die von ihnen gemachte Beobachtung, daß in einigen der größten Handelsstädte die Zinsen geringer sind, als in andern grossen Reichen, wo der Handel nicht blühe. Nach Stevart's Meynung rührt dies aber lediglich von der Frugalität der Lebensweise und Sitten her, welche das Borgen von reichen Leuten in der Absicht, das Geld zu verschwenden, unmöglich macht. Geschieht dieses, und bleibt der Handel allein übrig, der die Stagnationen der von frugalen Geldbesitzern gesammelten Capitalien hindert;

dert; so müssen die Zinsen so weit heruntersinken, wie es dem Gewinne, der sich damit machen läßt, angemessen ist. Dieser Gewinn wird aber von Tage zu Tage immer geringer werden, nach Proportion des Credits und der Circulation der öffentlichen Fonds bey verschiedenen Nationen.

Wenn der Nationalreichthum zunimt, fallen auch die Zinsen, jedoch unter der Voraussetzung, daß Luxus und Verschwenduhg nicht zugleich im Verhältnisse mit dem Nationalreichthume steigen. Nimt man auf diese Voraussetzung keine Rücksicht, so ist der Satz falsch. Es sind die Sitten eines Volks, nicht seine äußern Umstände in Ansehung des Reichthums, welche dasselbe frugal, oder ausschweifend verschwenderisch machen. Was daher von dem Geiste eines Volks abhängt, kann nicht geändert werden, als nur, wenn eine Veränderung jenes Volksgeistes erfolgt.

Ist der Zinsfuß sehr hoch wegen des Hanges zur Verschwendung, der in einem Volke herrschend geworden ist, so mag der auswärtige Handel noch so große Geldsummen in's Land bringen; die Zinsen werden immer hoch stehen, bis die Sitten sich ändern. Jede Classe eines Volks hat ihren eigenen Geist. Der frugale Kaufmann wird Reichthümer anhäufen, und der verschwenderische Lord wird sie borgen. In dieser Lage der Dinge wird die innere Circulation schneller werden, und die Ländereyen werden von Hand zu Hand gehen. Bewirkt diese Revolution nach und nach ein Correctiv der Verschwendung, indem das Eigenthum in die Hände derer komt, denen die Frugalität zur Gewohnheit geworden ist; so kann wiederum die Vermehrung des Nationalreichthums das Sinken der Zinsen befördern. Wenn aber im Gegen-

genheile Gesetze und Sitten eines Landes die Volksclassen nach ihrer Lebensart, und nach der Beschaffenheit ihrer Ausgaben, scheiden; so ist Zehn gegen Eins zu verwetten, daß der industriöse und frugale Kaufmann bald wiederum die Rolle eines verschwenderischen Edelmanns spielen wird, sobald es ihm gelungen ist, ein artiges Landgut zu erwerben. In manchen Ländern hat sogar das Andenken an die vergangene Industrie, mit welcher Jemand sein Vermögen erwarb, etwas Verächtliches, das nur durch eine ausschweifende Lebensart abgewischt werden kann.

Auch die Lehre von den Banken hat Stevart ausführlicher, deutlicher und vollständiger erörtert, als Adam Smith, und er ist für diese Materie als einer der ersten und besten Schriftsteller zu betrachten. Es ist aber auch dies ein Gegenstand, dessen Theorie, so wie sie von Stevart vorgetragen ist, ich ohne zu große Weitläufigkeit nicht entwickeln kann. Aus der folgenden Lehre vom öffentlichen Credit will ich hier nur das Raisonnement desselben über Geldanleihen auf den künftigen Ertrag von Taxen zur Bezahlung des Capitals und der Zinsen ausheben.

So lange die öffentlichen Ausgaben aus den Schätzen des Stats bestritten wurden, war überhaupt öffentlicher Credit eine unbekante Sache. Wurden sie durch Räubereyen und Erpressungen bestritten, konte er gar nicht existiren. Während der Einfachheit der alten Sitten, da es weder Industrie, noch Circulation, gab, war der Credit unnöthig; der Münzvorrath war mehr als hinreichend, um jeden Tauschzweck zu erreichen. Als Handel und Industrie anfiengen, Fortschritte in Europa zu machen, in den

Han-

Hansestädten und den Republiken Genua und Venedig; wurden die Folgen ihres Credits bald von den Regenten empfunden, die auf eine verkehrte Weise anfiengen, das Beyspiel derselben nachzuahmen: zuerst, indem sie Geldsummen auf ihre Domänen und Staten als Pfandstücke borgten; hernach, indem sie Taxen auflegten und dieselben für den höchsten Preis verpachteten oder verkauften, den sie von raub- und gewinnsüchtigen Menschen dafür erhalten konten. Dies bewirkte Unterdrückung und Aussaugung der Unterthanen, und zog also wiederum die Armuth der Regenten nach sich. Die Taxen gleichwohl, die einmal auf diese gewaltsame Weise aufgelegt wurden, oder bey dringenden Veranlassungen, wurden von Zeit zu Zeit vermehrt und vollständiger eingerichtet, und machten nun einen reichen Fond aus, der zu einer Grundlage für öffentlichen Credit dienen konte. Wurden Taxen bloß für Zeitbedürfnisse angeordnet, zur Bezahlung gewisser vom State contrahirter Schulden; so war die Aufmerksamkeit beyder, des Stats und der Darleiher, gänzlich auf die Abtragung des Capitals gerichtet. Aber nach Maaßgabe der Vermehrung des Geldes in Europa zufolge dem ganzen Systeme der neueren politischen Oekonomie, bildeten die Darleiher sich selbst ein neues Interesse, nehmlich die Erwerbung dauernder Zinsen von einem transferabeln Capitale. Um diese Veränderung der politischen Oekonomie, vom Borgen mit der Absicht, das Capital wieder zu bezahlen, zum Borgen mit der Absicht, permanente Interessen zu bezahlen, desto anschaulicher zu machen, hat Stevart die Geschichte des öffentlichen Credits in England bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts entwickelt. Die ganze Verschiedenheit des damaligen Systems des öffentlichen Credits

und des gegenwärtigen, entsprang hauptsächlich aus der Verschiedenheit der Circulation des Geldes, und aus den Mitteln, auf welche man nun verfiel, um die Quantität des Geldes im Verhältnisse zu den Bedürfnissen zu vermehren, wozu man es gebrauchen wollte.

Sehr interessant ist die Vergleichung, welche Stevart zwischen dem öffentlichen Credite Frankreichs während der Administration des Cardinals Richelieu, und dem öffentlichen Credite Englands nach der Revolution, macht. Besonders hebt er den Einfluß hervor, welchen die verschiedenen Regierungsformen beyder Länder auf die Festigkeit ihres öffentlichen Credits haben, sowohl beym Contrahiren als beym Abzahlen der öffentlichen Schulden.

In Frankreich gewährt die Macht des Regenten manche Hülfsmittel, Capitalien abzuzahlen, die in Zeiten öffentlicher Verlegenheit zu exorbitanten Zinsen waren geborgt worden. In England ist die beschränkte Macht der Krone, und die Verantwortlichkeit der Minister für die Ausübung derselben, eine große Sicherheit für diejenigen, welche dem State Geld leihen, und das bewirkt auch den sehr großen Vortheil, Schulden auf erträgliche Bedingungen contrahiren zu können. Je länger die beyden Staten neben einander bestehen, desto größer wird auch dieser Vortheil für denjenigen werden, der auf's strengste seine öffentlichen Verpflichtungen respectirt. Vergleicht man den Credit von Frankreich und England; so ist der Unterschied beyder sehr auffallend und merkwürdig. Die strengste Beobachtung der Treue gegen öffentliche Verpflichtungen hat in England einen so delicaten und skrupulösen Credit begründet, daß die geringste Abweichung von

von den Principien desselben dem ganzen Systeme verderblich werden kann. Der Credit Frankreich's auf der andern Seite ist auf eine minder delicate Art behandelt worden; und die häufigen Gewaltstreiche zum Nachtheile der Gläubiger, verursachen ein temporäres Stocken und eine gänzliche Zerstörung desselben für die Zukunft. Solche Gewaltstreiche, wenn auch unter kritischen Umständen, sind äußerst schädlich, und der Vortheil eines wohl gegründeten Credits wird nach aller Wahrscheinlichkeit entweder dieser Nation in Hinsicht auf ihr eigenes Interesse die Augen öffnen, oder Unglücksfälle über sie bringen, die man jedoch in der gegenwärtigen Lage wenig zu fürchten hat. Die Erfahrung unserer Tage hat gelehrt, wie wahr Stevart prophezeiht habe.

Die Anleihen auf permanente Interessen vertheidigt Stevart besonders gegen Davenant, einen der besten ältern Englischen Schriftsteller über das Finanzwesen. Davenant schrieb zur Zeit der Revolution um das Jahr 1688, also in der Epoche, mit welcher die Aera des öffentlichen Credits in England beginnt. Er hatte viel über seinen Gegenstand nachgedacht, besaß Sachkentniß, und war von edlem Patriotismus beseelt. Wie andere große Männer seiner Periode, war er der Meynung, daß Geldanleihen auf kurze Zeit, so daß alsdenn das Capital wieder abgetragen werde, weit den Geldanleihen auf beständige Zinsen vorzuziehen wären; und der rathsamste Finanzplan unter allen, falls er nur irgend realisirt werden könte, schien ihm, bloß immer das Geld für die Bedürfnisse des nächsten Jahrs zu erheben.

Die Menschen hatten damals eine Furcht vor dem Contrahiren von Staatsschulden. Sie betrachteten

die

die Nation, wie einen Privatmann, dessen Interesse nur einfach ist, und sich auf ihn selbst allein bezieht. In diesem Lichte erschienen Gläubiger als die furchtbarsten Feinde. Die Minister sahen sie ebenfalls von der Seite an, und dieser allgemein herrschende Wahn trug ohne Zweifel viel bey, daß die reichere Volksclasse bey den Verlegenheiten der Regierung weniger interessirt war, und geneigt, jede Gelegenheit zu ihrem Vortheile zu benutzen. Die Regierung war in einem beständigen Kriege mit den Gläubigern. Wenn bar Geld in England fehlte, so hatte sie nichts zu bezahlen, als Schatzkammerscheine auf die Taxen; und diese wurden leichter ausgegeben, als realisirt. War der Jahresbetrag einer Taxe angewiesen, so hielt das Volk die Sicherheit des künftigen Ertrags für sehr precär, wodurch folglich der Werth der Schatzkammerscheine vermindert wurde.

Inzwischen gelang diese Methode in der Abzahlung bereits gemachter Schulden weit besser, als in der Contrahirung neuer. Die Unannehmlichkeiten, welche diejenigen erfuhren, die der Regierung Geld vorgeschossen hatten, da sie durch Anweisungen auf durch Anticipation verpfändete Taxen bezahlt wurden, machten in der Folge sehr mistrauisch. Nun beugte zwar die beschränkte Form der Englischen Regierung einem gewaltsamen Verfahren der Minister gegen die Statsgläubiger vor, wie es in Frankreich gewöhnlich war, und dieser Umstand half sehr viel, den Credit Englands auf einen bessern Fuß zu gründen. Gleichwohl das lange Warten auf die Bezahlung des Capitals und der Interessen durch einen entfernten Fond, bewog Davenant'en zu behaupten, daß 700000 Pf. St. in barem Gelde weiter reichen würden, als eine

Million in Schatzkammerscheinen. Dennoch hielt er es für besser für den Stat, eine Million nach dem Plane zu borgen, daß die Schuld in drey oder vier Jahren abgezahlt würde, als 700000 Pf. Sterl. auf Kosten beständiger Interessen zu 8 Procent anzuleihen.

Noch kamen andere Betrachtungen hinzu, wodurch Davenant bestimt wurde, kurze Zahlungsfonds den permanenten Interessen vorzuziehen.

Man glaubte damals allgemein, (obgleich Davenant die Falschheit des Vorurtheils zu zeigen suchte), daß Geld, das auf Anticipation eines Fonds angeliehen werde, den man hebe und anwende, um die Schuld zu bezahlen, keine Statsschuld sey, weil es die vorherigen Einkünfte nicht vermindere. Ein Beweis dieses herrschenden Vorurtheils ist, daß selbst Davenant, indem er von den Schulden Englands Nachricht giebt während der Periode, da er schrieb, d. i. von der Revolution bis zum Ryswicker Frieden, immer genau die Summen bemerkt, die als Interessen dafür bezahlt wurden. Die Menschen dachten damals nur an die Bezahlung der Capitalien; und wenn diese nur in wenig Jahren abgetragen würden, so meynten sie, sey es nicht der Mühe werth, Rücksicht darauf zu nehmen, was sie unter der Zeit kosteten.

So lange Nationen im Kriege dieselbe Politik in ihren Methoden, Geld zu erheben, beobachten, sind die Arten ihres Verfahrens von geringerer Erheblichkeit. Aber wenn irgend einer dieser Staten eine Veränderung mache, wodurch mehr Geld in seine Hände komt, als er vorher erhalten konte; so macht dieser Umstand es den übrigen Staten nothwendig,

die-

dieselbe Methode zu befolgen. Als die Regenten noch Krieg führten mit dem Betrage ihrer Schätze und jährlichen Einkünfte, hieng der Zustand ihrer Macht von dem Zustande dieser Hülfsquellen ab. Anticipirten sie ihre Einkünfte auf beyden Seiten für wenige Jahre, blieb noch immer dasselbe Verhältniß. Adoptirten sie hernach lang entfernte Zahlungsfonds, so vermehrten sich ihre Hülfsmittel; aber das Gleichgewicht ward erhalten.

Der Nutzen einer Untersuchung der Principien des öffentlichen Credites besteht daher nicht sowohl darin, das Interesse der verschiedenen Staten zu entdecken, nach welcher sie eine Art des Credites der andern vorzuziehen hätten, als vielmehr die Folgen jeder derselben einzusehen, und solche Methoden zu bestimmen, die zunächst das Beste des Stats als eines politischen Körpers für sich betrachtet, und der Individuen, aus welchen er besteht, befördern.

Ein Gegenstand, dessen Beziehungen so mannichfaltig sind, wie dieser, ist seiner Natur nach sehr verwickelt; die Folgerungen, die man nur zu ahnden vermag, müssen unbestimmter seyn; aber auf der andern Seite klären sie doch den Verstand auf, und geben ihm manche Winke, welche mit der Zeit zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft sich benutzen lassen.

Um zu erklären, wie Davenant ein so lebhafter Feind lange entfernter Zahlungsfonds, und noch mehr beständiger Zinsen, wurde, darf man nur den Zustand des öffentlichen Credites in England in der Periode des Ryswicker Friedens erwägen. Nach ihm betrugen die Statsschulden Englands damals $17\frac{1}{2}$ Millionen Pf. Sterl. Von dieser Summe war für

fünf Millionen Pf. Sterl. und ihre Abtragung oder Sicherung der Zinsen gar nicht gesorgt. Alle Taxen wurden zur Bezahlung von Statsschulden, wenn diese dringend nothwendig war, aufgelegt. Ist es also zu verwundern, daß ein Mann, der seinem Vaterlande wohl wollte, die Anleihen auf kurze Fonds, möchten sie auch unter der Zeit noch so viel kosten, den Anleihen auf beständige Interessen vorzog, da er sah, daß die Parlamente nicht dahin gebracht werden konnten, irgend eine Taxe nach Abtrag der Schuld, zu welchem sie aufgelegt war, einen Augenblick länger bestehen zu lassen? Außerdem war sehr wenig bey Anleihen auf lange entfernte Fonds und beständige Interessen zu gewinnen, so lange die Leiher ihren Vortheil hauptsächlich darin setzten, daß die Rückzahlung ihres Capitals fundirt würde.

Der Grund des ganzen Irrthums war, daß der Handel damals erst anfieng, in England Wurzel zu fassen, und daß Capitalien nöthig waren, um ihn zu führen. Der Gebrauch der Banken, um Eigenthum in Geld zu verwandeln, war noch nicht entdeckt. Die Circulation war auf das vorräthige bare Geld eingeschränkt, und die Vortheile des Handels waren sehr groß. Alle diese Umstände gaben den Capitalien einen sehr hohen Werth, und so stiegen auch die Interessen zu einer exorbitanten Höhe.

Diese Lage Englands vergleiche man aber mit der zu Stevart's Zeit. Würde von Groß-Britannien das Capital von hundert vierzig Millionen Pf. Sterl. innerhalb weniger Jahre in die Hände der Gläubiger gebracht; thäte Frankreich auf der anderen Seite dasselbe; welcher Handel könnte das Capital verschlingen? Die Capitalien haben nur Werth nach Pro-

por-

portion der Interessen, welche sie einbringen, und so lange die Interessen, welche von öffentlichen Schulden bezahlt werden, hinreichen, um eine völlige Circulation des Geldes zu erhalten, und nicht mehr, so werden die Interessen so stehen bleiben, wie sie sind. Hört dies zufällig auf, wie in Kriegszeiten, so bemerkt man, daß die Interessen steigen, und wenn die bezahlten Interessen mehr betragen, als für die Circulation nöthig ist, wie bey der Rückkehr des Friedens, so müssen aus demselben Grunde die Interessen fallen.

Davenant raisonnirte, wie ein geschickter Politiker, den Thatsachen und Umständen gemäß, die er vor sich hatte. Was auf weit entfernte Fonds geborgt wurde, ward dem laufenden Einkommen des Stats aufgebürdet, und das Parlament war sehr abgeneigt, dieses im Verhältnisse der darauf gelegten Lasten zu vermehren. Dies war für ihn ein hinlängliches Argument, die kurzen Fonds zu empfehlen, oder seine Lieblingsidee, so viel Geld innerhalb jedes Jahrs zu erheben, wie die Bedürfnisse des Stats erfodern möchten.

Allein man kann vielmehr folgende Maxime zum Grunde legen. So wie der Verkehr unter den Individuen nicht die Proportion des in einem Lande umlaufenden Geldes überschreiten kann; so muß auch der Regent, wenn er plötzlich die Taxen auf sein Volk vermehren will, ohne ihre Industrie zu unterbrechen, welches dann noch nöthiger wird, als jemals, das umlaufende Geld vermehren im Verhältnisse der vermehrten Nachfrage nach demselben. Die Mittel, wodurch dieses geschehen kann, werden von Stevart umständlicher angegeben. Ihre Wirkung ist sicher

bey einer Nation, wo die öffentliche Treue und Glauben auf der festen Sicherheit eines solchen Parlaments, wie das Britische, beruhen, und auf der Verantwortlichkeit derer, welchen die Ausübung der königl. Macht anvertrauet ist. Stevart erläutert seine Maxime durch ein Beyspiel. Ein Mann wollte das Wasser, das bisher seine Kornmühle trieb, zu einer Cascade brauchen; nun stand aber die Mühle stille; aber anstatt dieser Mühle baute er sofort eine andere, welche vom Winde getrieben wurde. Das bare Geld ist das Wasser; Banknoten sind der Wind; und der Gebrauch beyder kann sehr zweckmäßig berechnet seyn.

Wird die obige Maxime bey der Contrahirung neuer Statsschulden vernachlässigt, so können die Taxen nicht bezahlt werden, das Geld wird zu selten in Proportion mit der Nachfrage, die Interessen werden steigen, und die Anleihen werden um so drückender für den Stat. Die Summen, die in's Ausland gehen, mindern oft den einheimischen Circulationsfond, woraus eine Menge von Inconvenienzen entspringen. Um diesen zuvorzukommen, thut Stevart den Vorschlag, Anleihen in fremden Ländern, auf Subscription zu machen, wovon die Zinsen jährlich bezahlt werden. Dadurch kann der Regent die in's Ausland gehenden Summen decken, und die Circulation bleibt sich gleich.

Stevart zeigt hierbey, daß öffentliches Unglück oft mehr von einer stockenden Circulation des Geldes, als von Beschränkungen des Eigenthums herrührt. Ein Regent, der nicht jede Methode anwendet, um die Geldcirculation in dem State, welchen er regiert, zu erhalten, versäumt das wesentlichste Erfoderniß, um den

den Wohlstand seines Volks und die Gründung seines eigenen Credits zu befördern.

Zur Abzahlung der Schulden giebt Stevart sechs Wege an mit Hülfe eines sinkenden Fonds. Dieser kann 1) jährlich gebraucht werden, um gewisse Capitalien nach Gutdünken des Stats abzutragen; oder die Abtragung kann geschehen 2) nach einer gewissen Regel, wodurch die Präferenz bestimt wird; oder 3) durch Anwendung zur Bezahlung eines verhältnißmäßigen Theils des ganzen Schuldcapitals; oder 4) durch Reducirung der Interessen des Capitals; oder 5) durch Verwandlung des Ganzen der Capitalien in bestimte Annuitäten, nach Proportion des Umfangs des sinkenden Fonds; oder endlich 6) durch Lotterieen, wo der Stat gewinnt, was die Spieler Lust haben, zu verlieren. Jede dieser Arten, die Statsschulden zu bezahlen, hat ihre Vortheile und Nachtheile; einige indessen sind offenbar, wenn die Wahl frey ist, vorzüglicher, weil bey ihnen der Vortheile mehr, und der Nachtheile weniger sind. Lotterieen sind unter der Voraussetzung zweckmäßig, daß die Interessen der Statsschulden durch eine geschickte Administration geringer geworden sind, als in irgend einem andern Theile von Europa. In dieser Lage können zufällige Umstände Fluctuationen im Preise der Stocks veranlassen. Fällt der Preis zu sehr, so kann die Regierung Subscriptionen zu Lotterieen eröffnen, die in Stocks nach dem Marktpreise bezahlt werden, mit den laufenden Interessen und einer kleinen Prämie. Dadurch wird die Summe der alten Capitalien reducirt, und die Subscribenten gewinnen einen kleinen Vortheil. Hernach, wenn die Stocks steigen, lassen sich wiederum die Interessen von jenen

Subscriptionen reduciren, woraus ein doppelter Vortheil entspringt; die Stocks werden auf der einen Seite im Preise erhalten, und das Capital der Statsschulden auf der anderen Seite wird vermindert.

Auch das Raisonnement Stevart's über die Taxen, womit er sein Werk schließt, ist sehr lehrreich. Er theilt die Taxen in proportionelle, welche die Consumtion, oder was man Ausgabe nennt, treffen; in cumulative, die das Eigenthum angehen; und in personelle, die in persönlichen Leistungen bestehen.

Proportionelle Taxen können so aufgelegt werden, daß sie sich fast auf jede Ausgabe für Lebensbedürfnisse erstrecken. Da aber alle Ausgaben nur vom Einkommen bestritten werden sollten, nicht vom Capitale; so ist das erste Princip der Taxation, die Auflagen sämtlich nur auf das Einkommen zu beschränken. Jede Auflage, die das Capital angreift, ist unterdrückend und ungerecht. Weil inzwischen bey allen Ausgaben eine Veräußerung statt findet, obwohl nicht jede Veräußerung mit Ausgabe verbunden ist; so ist die beste Methode zur Verhütung des Fehlers, daß man das Capital statt des Einkommens taxirt, die Taxe auf eine solche Art aufzulegen, daß sie nur die Consumenten trifft, in welchem Falle jeder, der kauft, um wieder zu verkaufen, die bezahlte Abgabe völlig wieder zurück bekommen wird.

Das schickliche Object für die cumulativen Taxen sind die großen Besitzungen der höheren Volksclassen, die zum Besten des Stats wohl eine Verminderung leiden können, ohne Gefahr, daß dadurch der Fond ihrer nothwendigen Bedürfnisse geschmälert werde.

Dies

Dies verhält sich aber nicht so, wenn cumulative Taxen auf die niederen Volksclassen gelegt werden, weil diese entweder aus industriösen Menschen, oder aus Bettlern bestehen. Jene müssen in dem Stande seyn, dasjenige von den Reichen zurück zu bekommen, was sie für das Bedürfniß des States hergegeben haben. Diese haben nichts zu geben; Auflagen auf sie zu machen, heißt nur ihr Elend vergrößern, ohne dem Mangel des Stats damit abhelfen zu können.

Die großen Vorzüge der proportionellen Taxen vor den cumulativen sind hauptsächlich folgende: 1) Die Proportion zwischen der Taxe und den taxirten Objecten ist genau bestimt; 2) die Proportion kann Jedermann bekant werden; 3) die Zeit, die Taxe zu bezahlen, ist regelmäßig, und komt allmälig; indem man für die Ware bezahlt, bezahlt man die Taxe, und die Freyheit, solche Waren zu kaufen, ist unbeschränkt; folglich steht die Ausgabe immer im Verhältnisse mit dem Einkommen. Dagegen ist es 1) bey cumulativen Taxen schwerlich möglich, die Proportion zu erhalten zwischen der Taxe und dem Vermögen eines Jeden, sie in seinen Umständen mit Bequemlichkeit zu tragen; zweytens ist es dem State unmöglich, diese Proportion mit Gewißheit kennen zu lernen; und endlich wird der Betrag der Taxe oft zu einer Zeit gefodert, wo die Leute am wenigsten Geld haben.

Die Hauptschwierigkeiten, die man gegen proportionelle Taxen vorgebracht hat, sind, daß sie die Preise erhöhen, die Consumtion mindern, und daß die Hebung derselben unterdrückend und kostbar sey, daß sie also einen nicht geringen Theil des Betrages wieder verschlingen. Diese Schwierigkeiten hält jedoch Stewart mehr für scheinbar, als für wirklich. Eine

proportionelle Taxe zweckmäßig aufgelegt und erhoben, wird unstreitig den Preis der taxirten Objecte erhöhen; aber sie wird folglich auch den Preis der Arbeit der industriösen Classe erhöhen, weil diese die Taxe nur zurück bekomt in Proportion mit ihrem Fleiße und ihrer Frugalität. Der Preis der Arbeit wird regulirt durch die Nachfrage; die proportionellen Taxen haben auf denselben nur Einfluß.

Was die Verringerung der Consumtion betrifft, wenn die Taxen die Preise erhöhen, so beweist dieser Umstand die Vergrößerung der Consumtion; denn, würde die Consumtion vermindert, so würden die Taxen nicht bezahlt werden, und die Preise würden folglich fallen, selbst zum Schaden der industriösen Classe. Dies sind allemal nur Folgen proportioneller Taxen, wenn sie zweckwidrig aufgelegt werden.

In Ansehung des Kostbaren bey der Erhebung, und des Unterdrückenden, so rühren diese Inconvenienzen großentheils von der Neigung des Volks her, den Stat zu betriegen. Denn werden diese Taxen ordentlich bezahlt, und auf eine anständige Weise erhoben, so sind sie nur wenig kostbarer, und unendlich weniger drückend, als jede andere. Aus der Erfahrung hierüber in verschiedenen Ländern abstrahirt Stevart eine Methode, wie sowohl die Unterdrükkung, als die Kostbarkeit der Erhebung, bey proportionellen Taxen vermieden werden könne.

Alle Taxen werden mit dem im Lande umlaufenden Gelde bezahlt; sie können folglich nicht über eine gewisse Proportion dieser Summe hinausgehen. Es läßt sich daher weder aus dem Werthe des Eigenthums, noch aus der Quantität der Consumtion, der Ertrag einer

ne Taxe so gut berechnen, als aus der prompten Circulation, welche Verkehr und Handel erleichtert. Würden Taxen in Waren bezahlt oder in Naturalien, dann könten sie in einer Proportion zu den Erdfrüchten und der Arbeit stehen; dann würden sie aber den Fond des Unterhalts vermindern; anstatt daß sie itzt nur einen Theil der Quantität des Geldes an sich ziehen, welches durch die Hände aller Individuen circulirt.

Der große Unterschied zwischen cumulativen und proportionellen Taxen besteht darin. Die erstern können von denen, welche sie bezahlen, nicht im Verhältnisse zu ihrer Industrie wieder gewonnen werden; wohl aber die anderen. Nur sofern irgend Jemand aus der industriösen Classe faul oder ausschweifend wird, verkürzt jede proportionelle Taxe seinen täglichen Gewinn, wie jede cumulative das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds vermindern wird.

Taxen müssen immer aufgelegt werden nur zum Vortheile des Stats, nicht zum Vortheile von Privatpersonen, und wenn diese Regel beobachtet wird, so sind die Taxen in jeder Hinsicht wohlthätig. Werden sie zweckmäßig erhoben, so vermindern sie unnöthige Privatausgaben; werden sie schicklich vom State angewandt, so befördern sie überall Verbesserungen; und diejenigen, welche bereits Vermögen erworben haben, werden bewogen, zur Bequemlichkeit der niederen Volksclassen beyzusteuern. So wird mit Hülfe klug aufgelegter und angewandter Taxen die Circulation außerordentlich begünstigt; die Industrie vermehrt; für das öffentliche Beste gesorgt, und die Bezahlung der Statslasten so gleich vertheilt, daß sie

die

die Vortheile nicht überwiegt, die aus dem allgemeinen Besteurungssysteme fließen.

Sofern die cumulativen Taxen das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds treffen, ist zu bemerken, daß dieses Einkommen von beweglichem oder unbeweglichem Eigenthume herrührt. Das erste wird sich immer dem Griffe des Regenten entziehen, der Taxen darauf zu legen versucht. Cumulative Taxen auf's höchste getrieben können also zwar das ganze Einkommen vom unbeweglichen Eigenthume verschlingen; aber auch nur dieses allein. Proportionelle Taxen treffen den Ueberschuß des Vermögens derer, welche die Objecte derselben verzehren. Es kann also nur auf solche Artikel eine proportionelle Taxe gelegt werden, die gewöhnlich für Geld gekauft oder verkauft werden. Die Methode daher, proportionelle Taxen zur größten Höhe zu bringen, ist dafür zu sorgen, daß alle consumtible Dinge zu Markte kommen, und dann unmerklich die Taxe darauf zu steigern, daß sie den ganzen Ueberschuß des Vermögens der Consumenten wegnimt. Sind die Taxen so hoch gestiegen, so wird der Stat Eigenthümer des ganzen Einkommens aller unbeweglichen Fonds werden, und die industriöse Classe allein wird ihren Reichthum vermehren in Proportion mit ihrer Frugalität. Es erhellt aus diesem allgemeinen Principe, daß zur Gründung proportioneller Taxen die Consumtion nebst dem Verkehre und Handel erfoderlich sind. Wo demnach eine Veräußerung ohne Consumtion statt findet, wie beym Verkaufe von Ländereyen und andern unbeweglichen Dingen, kann eine proportionelle Taxe nicht schicklich aufgelegt werden. Und auch, wo Consumtion ist ohne Handel, wie, wenn die Erdfrüchte von denen verzehrt wer-

werden, welche sie erndten, ist keine proportionelle Taxe angemessen. Da Taxen nicht im Verhältnisse zu den Gütern selbst stehen, sondern zu der Circulation; so folgt, daß sie auf eine schickliche Art nur erhoben werden können beym Kaufe und Verkaufe. Man findet freylich manche Beyspiele von proportionellen Taxen, die in verschiedenen Ländern aufgelegt sind, ohne daß weder Verkauf noch Veräußerung eintritt. Dies ist aber die schlimmste Art der proportionellen Taxen, und die unterdrückendste für diejenigen, welche sie bezahlen müssen.

Aus dem Principe, daß Taxen in Proportion zu der Circulation, und nicht zu der Consumtion stehen, erhellt die Ursache, warum sie ehedem so schwer zu erheben waren. Die Consumtion richtete sich damals, wie itzt, in den meisten Rücksichten, nach der Proportion der Zahl der Einwohner; aber die Circulation, d. i. die Veräußerung durch Verkauf, stand nicht damit in Proportion. Jeder Zuwachs der Circulation hat die Wirkung, daß er den Ertrag der Taxen erhöht, und wenn diese in einem industriösen Lande sehr aufgelegt sind, so befördern sie den Umlauf des Geldes durch das ganze Publicum.

Man kann die Frage aufwerfen: Was für Folgen eine gänzliche Abschaffung der Taxen haben würde, sowohl für die Wohlfarth des Stats im Ganzen, als für die vornehmsten Classen der Einwohner, aus denen er besteht? In Ansehung derer, welche die Regierung des Stats verwalten, und von dem Ertrage der Taxen besoldet werden, würde eine Abschaffung dieser durchaus verderblich seyn; und da sie eine zahlreiche Classe des Volks ausmachen, so würde sich der Schaden auch auf die industriöse Classe erstrecken,

strecken, welche jenen die Bedürfnisse ihrer Consumtion liefert. Was aber die letztere Classe an und für sich selbst betrifft, so muß eine Abschaffung der Taxen auch eine verhältnißmäßige Verminderung der Circulation nach sich ziehen. Sie würde folglich die Industrie Mancher unterbrechen, und dadurch eine nachtheilige Concurrenz unter ihnen selbst wegen der Mittel der Subsistenz veranlassen. Stevart hat bewiesen, daß die industriöse Classe bey dem gegenwärtigen Zustande der Dinge nur Taxen bezahlen könne, sofern sie frugal und fleißig ist; sie würde also durch die Abschaffung der Taxen nichts gewinnen; im Gegentheile sehr viel verlieren.

Zu einer dritten Classe im Volke kann man die reichen und müssigen Verzehrer rechnen. Die Landeigenthümer sind ein beträchtlicher Theil derselben. Ob sie gleich auf keine Weise weder von den cumulativen, noch von den proportionalen Taxen etwas wieder gewinnen, die sie tragen müssen, und also die unmittelbare Entschädigung entbehren, welche der industriösen Classe zu gut komt; so genießen sie doch von einer anderen Seite Vortheile, wodurch ihnen die aufgelegten Lasten reichlich vergütet werden. Diese Vortheile entspringen aus den Folgen des Geistes der Industrie, der sich über das Volk verbreitet, durch welche ihre Ländereyen verbessert, die Benutzung und der Absatz der Producte derselben erleichtert, und was für die einheimische Consumtion überflüssig ist, auswärts verkauft wird, so daß sie mit dem Werthe aller Erzeugnisse im Lande in's Gleichgewicht kommen.

Mit dieser Ansicht der Taxen und ihres Einflusses auf den öffentlichen Wohlstand eines Volks steht es freylich im Widerspruche, daß dennoch die Taxen

für

für dem Volke aufgelegte Bürden gehalten werden, ungeachtet jede Classe der Einwohner Vortheile davon ziehen soll. Stevart antwortet, daß dies nur Vorurtheil sey, und daß zweckmäßig aufgelegte Taxen nicht für eine Bürde des Volks gelten können. Die Vermehrung der Industrie, die mit der Vermehrung der Circulation verbunden ist, gewährt einen Fond wohlangewandter Zeit, der in Geld verwandelt mehr als hinreicht, um alle Taxen zu bezahlen, die das Einkommen eines soliden Eigenthums nicht unmittelbar treffen, und die fortgehende Verbesserung des letztern als Folge der ersteren entschädigt auch die Landeigenthümer völlig. In diesem Lichte gleichen Taxen den Auslagen, die für neue Etablissements zur Erhöhung des öffentlichen Wohlstandes angewandt sind, indem sie in ihren Wirkungen in der That den Wohlstand und die Bequemlichkeit des ganzen Volks vermehren, nicht dadurch, daß sie erhoben, sondern dadurch, daß sie mit Klugheit verwandt werden.

Unter allen cumulativen Taxen trägt die auf das Landeigenthum am meisten ein, ohne den geringsten Druck für die Contribuenten. Dies giebt Stevart'en noch Veranlassung zu einer besonderen Untersuchung der Landtaxe, wie sie in Groß-Britannien und Frankreich eingeführt ist.

Um eine Landtaxe gleichmäßig und leicht erträglich zu machen, muß vor der Auflegung derselben eine genaue Schätzung jedes Artikels der Einkünfte vorher gehen, welcher besteuert werden soll, und die Taxe darf kein anderes Einkommen treffen, als dasjenige, was von einem unbeweglichen Eigenthumsfond herrührt. Aus diesem Grunde misbilligt Stevart die in England bey der Landtaxe gebräuchliche Methode

thode der Schätzung (assessment), so wie auch die Verbindung einer Taxe auf solides Eigenthum mit einer gleichen Auflage auf das persönliche bewegliche Vermögen, eine Verbindung, die ihrer Natur nach mit einer cumulativen Besteuerung ganz unverträglich ist.

Die Mängel dieser Art von Auflage in Frankreich (wo sie taille genannt wird), waren zu Stevart's Zeit verschieden. Dort waren die Landrenten, die der eigentliche Gegenstand jeder Landtaxe seyn sollten, häufig dem Einflusse der Taxe entzogen, wegen der Privilegien, welche die höhern Stände genossen, und wodurch sie von der taille ausgenommen waren. Daher fiel die Französische Landtaxe gerade auf den Theil der niederen Classen, der mit dem Ackerbaue beschäfftigt war, was nothwendig eine doppelte Inconvenienz zur Folge haben mußte. Wenn die Landbauer selbst Eigenthümer waren, so waren doch ihre Güter gewöhnlich sehr klein, und eine Landtaxe, die einem ansehnlichen Güterbesitzer leicht seyn würde, ward unerträglich für diejenigen, die nicht viel mehr von ihrem Acker erwarben, als was sie nothwendig zu ihrem Unterhalte bedurften. Waren die Landbauer hingegen Pächter ansehnlicher Güterbesitzer, so fiel die Last auf sie noch unabhängig von der Landrente, welche natürlicherweise allein sie hätte tragen müssen. Nichts, meynte Stevart, als die Beförderung der Industrie und eines ausgedehnten Credits nebst einer Substitution proportioneller Taxen an die Stelle der vielen cumulativen, die auf die niederen Volksclassen in Frankreich gelegt sind, könne je eine Leichtigkeit in Bezahlung der großen Auflagen bewirken, welche diese Nation zu tragen habe.

Die

Die beste Methode, eine Landtaxe aufzulegen, ist unstreitig, wenn die Auflage auf die Landrente allein beschränkt, und im Verhältnisse zu ihr bestimmt wird. Wie läßt sich aber je erwarten, fragte Stevart, daß solch ein Plan werde befolgt werden, wo die Landeigenthümer selbst den Stat regieren? In Frankreich war die königliche Gewalt nie im Stande, eine Taxe auf die Landrente länger zu erhalten, als während eines auswärtigen Kriegs. In England hat sie nun schon über ein Jahrhundert gedauert, und wenn sie beständig würde, ließe sie sich in eine Domaine verwandeln, und könte einen Fond abgeben, einen großen Theil der Nationalschuld auf einmal abzutragen. Diese Idee Stevart's ist bekantlich neuerlich benutzt worden.

Bey der Auflegung der Taxen ist es höchst wichtig, für eine richtige Verwaltung derselben zu sorgen. Die leichteste Methode für den Stat war, sie zu verpachten, und sie wurde auch überall zuerst beobachtet; aber als allgemeine Regel läßt sich dies nicht festsetzen. Cumulative Taxen werden besser durch eigentliche Beamten des Stats verwaltet, als verpachtet. Die Hebung derselben ist einfach; werden sie aber verpachtet, so sind die niederen Volksclassen der Unterdrükkung ausgesetzt.

Wenn übrigens die Landtaxe aufgehoben werden sollte, so ist eine proportionelle Taxe auf eßbare Artikel und auf Getränke das beste Aequivalent. Diejenigen, welche ihre Nahrungsmittel mit barem Gelde kaufen, verzehren den Theil der Erdfrüchte, der der Landrente am Werthe gleich ist.

Da die Schriften Hume's, des Adam Smith, und Stevart's für die Theorie der

Staatswirthschaft classisch sind, so sind sie auch in England die Hauptwerke in dieser Wissenschaft geblieben, aus denen alle spätere Schriftsteller über Gegenstände der politischen Oekonomie ihre Principien entlehnten.

Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte der neueren Philosophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts.

Das sechszehnte Jahrhundert war gleichsam die goldene Periode der philosophischen Studien für Italien gewesen. Sie hatte einen geläuterten Peripateticismus, neue Ansichten der Kosmophysik, und bey einer zahlreichen Partey auch eine cabbalistisch-theosophische Denkart zu Resultaten gehabt. Durch eine Reihe geistvoller und gelehrter Männer, Gassendi, Des Cartes, Arnaud, Daniel, Hüet, Pascal, Nicole, Malebranche, ward das siebzehnte Jahrhundert die goldene Periode der philosophischen Literatur für Frankreich. Man kann mit vollem Rechte behaupten, daß die Franzosen damals im Gebiete der philosophirenden Vernunft die thätigsten waren, und auch im Vergleiche mit allen übrigen Nationen, die auf wissenschaftliche Cultur überhaupt Anspruch machten, besonders den Briten, Niederländern, Deutschen und Italiänern, welche letztern während dieser Zeit auf den Lorbeern ihrer Väter ruhten, die bedeutendsten Fortschritte gemacht hatten. Die entgegengesetzten philosophischen Systeme des

Gas-

Gassendi und Des Cartes beschäfftigten nicht nur die Aufmerksamkeit der philosophischen Denker in Frankreich, sondern auch derer im Auslande, und die Französische Philosophie ward der Mittelpunct, um welchen sich die Speculation, sofern sie sich auf die Systeme der Zeitgenossen bezog, vorzugsweise herumdrehte.

Aber mit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts und im Anfange des achtzehnten verlor sich jenes so lebhafte Interesse der Französischen Gelehrten für die speculative Philosophie, besonders für metaphysische Untersuchungen, gar sehr; und dazu trugen mehrere Ursachen bey, deren Wirkungen sich bis auf unsere Zeit herab erstreckt haben. Der Luxus des Hofs und der Großen in der Hauptstadt, Paris, die für die Lebensart und Denkweise der Nation den Ton angab, so wie sie ihn noch itzt angiebt, beförderte mehr die schönen Künste und Wissenschaften, die Verfeinerung des Geschmacks überhaupt, als die ernsten Forschungen der Vernunft. Die größere Empfänglichkeit der Französischen Nation für Sinnengenuß, und die damit natürlich verbundene Frivolität und Neigung zur Abwechslung, benahmen dem gebildeten Publicum immer mehr den Eifer für philosophische Wahrheit, und die ausdauernde Beharrlichkeit im angestrengten Nachdenken, welche das wissenschaftliche Studium der Philosophie fodert. Man sprach mit Bewunderung von den großen Philosophen, welche die Nation hervorgebracht hatte; der Nationalstolz rühmte sich ihrer gegen Ausländer; allein man hörte auf, ihre Werke zu studiren; oder begnügte sich mit einer oberflächlichen Lectüre derselben, nur um in Gesellschaft davon mitreden zu können. Selbst die Streit-

tigkeiten, welche diese Werke veranlaßt hatten, waren dem Ansehn der Philosophie in Frankreich überhaupt, wie gewöhnlich der Fall ist, nachtheilig geworden. Das Publicum hatte dadurch die Schwächen der Systeme kennen gelernt, und das Lächerliche, das einige witzige Köpfe auf das berühmteste derselben, das Cartesianische, geworfen hatten, fiel gewissermaßen auf die Metaphysik überhaupt zurück. So ward diese nach und nach ein Gegenstand, wo nicht der Verachtung, doch der Gleichgültigkeit in Frankreich.

Dazu kam nun noch die Bigotterie, die unter der Regierung Ludewig's XIV herrschend wurde, und der Geistlichkeit, hauptsächlich den Jesuiten, die Gewalt verlieh, über den Fortgang der wissenschaftlichen und vollends der philosophischen Aufklärung so zu schalten, wie es ihr hierarchisches Bedürfniß mit sich brachte. Die Jesuiten waren schon Widersacher des Gassendi, Des Cartes und Malebranche gewesen; nur der Genius und die Gelehrsamkeit dieser Männer, so lange sie lebten, hatten den Antagonismus jener unschädlich gemacht. Um desto willkomner also war jenen, daß das Publicum aufhörte, sich weiter für die Systeme derselben zu interessiren, und daß diese nach und nach in Vergessenheit geriethen. Was die Jesuiten von der Philosophie zu fürchten hatten, davon waren ihnen schon die Schriften Pascal's und Nicole's, die unmittelbar gegen sie gerichtet waren, ein Beyspiel gewesen, und in den blutigen Kämpfen mit den Hugenotten hatten sie von den schriftstellerischen Vertheidigern derselben, unter andern von Bayle, dieser Beyspiele noch mehrere bekommen. Es ward also ihre wichtigste Angelegenheit

jed

jede freyere und kühnere Erhebung der philosophirenden Vernunft zu hindern, oder wo sie laut wurde, gleich in ihren Folgen zu unterdrücken, damit die Bigotterie und Hierarchie ein desto sichereres Spiel hätten. Mochte auch ein philosophischer Schriftsteller der Wahrheit huldigen; es durfte ihm nur irgend eine Aeußerung entwischt seyn, die der Kirche nachtheilig schien, oder aus der sich für dieselbe nachtheilige Folgerungen ziehen ließen; so ward sein Buch als gefährlich für die Religion und den Stat ausgeschrieen, und er selbst mußte hart für seine Frevel büßen. Bey solchen politischen Hindernissen philosophischer Studien mußten sie nothwendig selbst sich gar sehr vermindern, zumal da die gelehrte Erziehung überhaupt in den höhern Ständen größtentheils in den Händen der Jesuiten und Mönche war. Auch lange nachher, da kühnere Charaktere anfiengen, sich der hierarchischen Anmaaßung der Jesuiten zu widersetzen, hatte die Bedrückung der philosophischen Geistesfreyheit durch diese, auf die Französische Philosophie selbst den entscheidendsten Einfluß. Ein heftiger Druck erzeugt einen heftigen Gegendruck, und es war natürlich, daß, während die Jesuiten unter dem Deckmantel der Religion und dem Schutze des Despotismus den kirchlichen Aberglauben begünstigten, die neuern Französischen Schriftsteller, hauptsächlich die Encyklopädisten, in ihren gerechten Angriffen auf den Aberglauben und die Hierarchie, auch die bessere Religion nicht schonten, und dadurch den Naturalismus und Egoismus in ihrem Vaterlande begründeten, der in der Folge die herrschende Denkart der gebildeten Stände geworden ist.

Ungeachtet der Ursachen indessen, welche das Interesse des Französischen Publicums für metaphysische

fische Untersuchungen schwächten, lag es doch in der Natur der menschlichen Vernunft, vollends bey einer schon so cultivirten Nation, wie die Französische, daß die Gleichgültigkeit gegen speculative Philosophie überhaupt vorübergehend war, und nur eine kurze Zeit dauerte. Einzelne genievolle Männer wagten wieder neue Versuche, denen bald mehr andere folgten.

Die ältere Französische Philosophie wirkte auf diese nur zum Theile ein. Die Metaphysik des Des Cartes schien selbst denen unter den neuern Französischen Schriftstellern, welche mit ihr vertraut geworden waren, zu schwärmerisch, und die Metaphysik des Malebranche zu mystisch, um sich in ihrem Raisonnement dadurch leiten und bestimmen zu lassen. Man darf sogar von den wenigsten neuern Französischen Schriftstellern annehmen, daß sie die lateinischen Werke des Des Cartes im Originale gelesen hätten. Die Mode, philosophische und gelehrte Werke lateinisch zu schreiben, ward durch die Verfeinerung der Französischen Sprache verdrängt, und dadurch ward auch die Kentniß der lateinischen Sprache selbst unter den Gelehrten in Frankreich sehr verringert. Sie schränkten sich also auf Französische Auszüge aus jenen Werken ein, die sich öfter durch ihre Seichtigkeit, als durch Genauigkeit, Vollständigkeit und Gründlichkeit auszeichneten. Leibniz schrieb zwar Französisch, hegte eine große Vorliebe für diese Sprache und die Französische Nation, und stand auch bey den Französischen Gelehrten in einem ehrenvollen Andenken. Seine Philosophie scheint jedoch in Frankreich nur eine sehr partielle und unbedeutende Sensation gemacht zu haben. Sie erfoderte zu große Anstrengung des Nachdenkens, war nicht unmittelbar

kla

klar und verständlich genug, gieng zu weit in die Tiefen der Metaphysik hinein, und hatte zu wenig Anziehendes in der Darstellung, um den Franzosen gefallen zu können. Ueberhaupt fand von den französischen Philosophen des XVII. Jahrhunderts keiner größern Beyfall bey den neuern, als Gassendi, weil gerade das Epikurische System, dessen Commentator und Lobredner er war, der Geistesstimmung und den Privatabsichten jener am meisten entsprach. Von ihm wurden die Waffen erborgt, womit man den Naturalismus ausrüstete, und die positive Theologie und die Hierarchie bekämpfte.

Die Philosophie der Deutschen blieb den Franzosen fast ganz unbekant, diejenigen abgerechnet, welche bey ihrem Aufenthalte in Deutschland von ihr Notiz nahmen, um sie zu verspotten und ihren Witz daran zu üben. Die unendliche Weitschweifigkeit und systematische Steifheit der Wolf'schen Philosophie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts contrastirte freylich zu sehr mit dem Geiste und Geschmacke der Franzosen, um diese zu einem fleißigen Studium jener einzuladen. Die bessere Philosophie in Deutschland und der bessere Geschmack in der Behandlung und Darstellung derselben begannen erst nach dem siebenjährigen Kriege in der letzten Hälfte jenes Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Verbindung der Französischen Gelehrten mit Deutschen sehr geringe war, und das Vorurtheil der Geschmacklosigkeit und Pedanterey der Deutschen in Frankreich schon zu tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Eine Hauptschwierigkeit hat auch von jeher die Deutsche Sprache der Verbreitung der Deutschen philosophischen Literatur in den Weg gelegt, welche die Franzosen ungleich schwerer

als andere Völker erlernen können, und daher in der Regel nicht anders lernen, als wenn sie durch den Drang der Umstände dazu gezwungen werden.

Auch die Englischen Philosophen im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts blieben den Franzosen so ziemlich fremde. Es bedurfte erst eines Voltaire, der die Newton'sche Kosmophysik popularisirte, zwischen Leibniz und Newton eine witzige, wiewohl nichts weniger als richtige und treffende, Parallele zog, um seine Landsleute mit diesen beyden großen Männern des Auslandes und ihren Entdeckungen bekannter zu machen. Späterhin nahmen die Franzosen freylich an der Philosophie der Engländer lebhaftern Antheil, doch mehr so weit diese die Politik und hauptsächlich die Theorie der Statswirthschaft betraf, als so weit sie die Theorie des Erkentnißvermögens, (jedoch mit Ausnahme der Locke'schen Theorie, die sich in Frankreich zahlreiche Verehrer erwarb), die Metaphysik und Moralprincipien angieng. Man kante und schätzte in Frankreich den David Hume; aber nur als Geschichtschreiber und politischen Schriftsteller; schwerlich als philosophischen Skeptiker, von welcher Seite ihn die Deutschen am meisten schätzten.

Unter den Französischen Philosophen, die sich nach den berühmten Vorgängern des siebzehnten Jahrhunderts von neuem an die Aufklärung der Theorie des Erkentnißvermögens zur Feststellung philosophischer Principien wagten, verdient der Abbé de Condillac die erste Stelle. Er lebte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, und war Lehrer des Erbprinzen von Parma, für welchen er auch einen eigenen sogenannten Cours d'etudes geschrieben hat. In Beziehung auf die Philosophie haben wir von ihm

dre

dem Werke erhalten, die durch ihren Inhalt genau mit einander verbunden sind, den Essay sur l'origine des connaissances humaines, den Traité des sensations, und den Traité des animaux.

Sein Urtheil über die Metaphysik nach ihrem damaligen Zustande in Frankreich drückt gewissermaßen das Urtheil seiner Zeitgenossen überhaupt aus. Condillac fand die Vernachlässigung der Metaphysik von seinen Landsleuten sehr vernünftig, soferne sie zu anmaaßend alle Geheimnisse erforschen, in das Wesen der Natur und ihre verborgensten Ursachen eindringen will, und zwar nicht auf dem Wege der Erfahrung und einer strengeren Untersuchung des Vernunftvermögens; sondern durch Hypothesen und Constructionen von willkührlichen unerweislichen Grundsätzen a priori; wodurch sie eine Art von Zauberwerk wird, das bey genauerer Beleuchtung in sein Nichts verschwindet. Indeß verwarf er auch nicht die Metaphysik schlechthin. Er wies sie nur in die Schranken zurück, die ihr durch die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes selbst angewiesen sind. Hält sie sich innerhalb dieser Schranken, und strebt sie, nur zu erforschen, was sie zu erforschen vermag, so ist sie die achtungswertheste Wissenschaft, und welche die Aufmerksamkeit und das Studium genievoller Menschen vor allen andern fodern darf.

Condillac setzte die Ursache aller bisherigen metaphysischen Verirrungen, und nicht mit Unrecht, darin, daß man den Ursprung und die Entstehungsart der menschlichen Vorstellungen verkannt habe. Von diesem Vorwurfe sind insbesondre Des-Cartes und Malebranche nicht frey. Hingegen nimt er den Locke aus, und schon dies ist ein Beweis, daß

er eigentlich nur die metaphysischen Verirrungen sei-ner Vorgänger vermehrte, da ihn mit diesen dasselbe Loos traf, den Ursprung und die Entstehungsart der Vorstellungen verkant zu haben. Condillac's Philosophie ist nichts weiter, als der locke'sche Empirismus, mit noch größerer Strenge und Consequenz in Hinsicht auf die auch vom Locke angenommenen Quellen der Erkentniß durchgeführt.

Die philosophische Untersuchung überhaupt soll nur an der Hand der Erfahrung fortgehen. Es muß also eine ursprüngliche Grunderfahrung entdeckt werden, die Niemand bezweifeln kann, und die gleichwohl zur Erklärung aller übrigen hinreiche. In seiner Grunderfahrung müssen die Quelle und Materialien aller unserer Erkentniß gegeben seyn, oder sie muß wenigstens zu diesen unfehlbar hinleiten. Auch ihr müssen das Princip der Thätigkeit der Seele, die Werkzeuge, deren sie sich dabey bedient, und die Art ihrer Anwendung erhellen.

Nach Condillac's Theorie ist jene Grunderfahrung in der Verbindung der Ideen theils mit Zeichen, theils unter einander selbst, zu suchen, und diese Verbindung ist es also auch hauptsächlich, die er in seinen Werken weiter zu entwickeln und aufzuhellen sich bemühte. Er wollte die menschliche Erkentniß auf Ein Princip zurückführen, das weder ein unbestimter Satz, noch eine abstrahirte Maxime, noch eine willkührliche Voraussetzung, sondern eine allgemein anerkante Erfahrung wäre, deren Folgen immer durch neue Erfahrungen bestätigt würden. Demnach erörterte er zuvörderst den Ursprung und die Verschiedenheit der Perceptionen; dann die Natur der Zeichen, und ihre Verknüpfung mit jenen. Die

Be-

Behauptung, daß alle Erkentniß aus der sinnlichen Erfahrung entspringe, stützte er darauf, daß wir unsere Vorstellungen empfinden; daß wir sie bestimt von Allem unterscheiden, was nicht sie sind; und daß wir ohne Empfindung gar keine Erkentniß haben könten. Die Gegenstände der Vorstellungen sind inzwischen nicht bloß die äußern Dinge, sondern auch die inneren Thätigkeiten der Seele selbst. Zu den ursprünglichen Seelenvermögen, die bey der Erkentniß thätig sind, gehören das Vorstellen, das Bewußtseyn, die Aufmerksamkeit, und die Erinnerung. Durch diese wird zunächst die Verknüpfung der Ideen mit äussern Dingen, mit körperlichen Handlungen, als Zeichen, bewirkt, und aus der Ideenverbindung entstehen nach und nach die Einbildung, die Contemplation, und das Gedächtniß. Je vollkomner der Gebrauch der Zeichen wird, desto vollkomner werden auch jene Vermögen. So wendet Condillac sein Princip noch weiter zur Erklärung der einzelnen logischen Thätigkeiten des Verstandes an. Hiernach beschäfftigt er sich mit einer ausführlichen Erläuterung der Natur der Sprache und der Methodologie.

Man hält gewöhnlich das Werk des Condillac Sur l'origine des connaissances humaines für sein Hauptwerk; aber das ist es nicht, sobald darum zu thun ist, das Eigenthümliche seiner Theorie und ihr Unterscheidendes von der locke'schen genauer kennen zu lernen. Dieses Eigenthümliche liegt in der Art, wie er die Abkunft aller Erkentniß aus der Sinnenerfahrung durch eine umständliche Charakteristik der Sinnenorgane, und der verschiedenen Sensationen,

nen, welche sie vermitteln, darthut. Dies geschieht aber von ihm in dem Traité des Sensations. In der Locke'schen Philosophie tadelt er, daß in derselben die Verbindung der Urtheile mit allen unseren Sensationen übergangen sey; daß nicht gezeigt sey, wie der Mensch auch nöthig habe, das Fühlen, Sehen, u. w. erst zu lernen; daß fast alle Fähigkeiten der Seele für angebohren gehalten würden, da sie doch ihren Ursprung aus den Sensationen selbst hätten. Locke hat den Gebrauch der Sinne auf eine Art von Instinct zurückgeführt, und behauptet, daß die Reflexion gar nichts dazu beytrage. Auch Büffon legt dem Menschen auf einmal Fertigkeiten im Gebrauche der Sinne bey, die er doch erst erwerben muß. Condillac aber läugnet alle diese ursprünglichen Fertigkeiten des Menschen. Er sucht vielmehr den Gebrauch der Vermögen der Seele aus der Natur der Empfindungen zu deduciren, und verwirft die Begriffe Instinct, Mechanismus, die man gewöhnlich zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen pflegt.

Alles Interesse für Sensationen und ihre Gegenstände entspringt im Menschen aus den Gefühlen des Angenehmen oder Unangenehmen, welche damit verbunden sind. Ist das Gefühl des Angenehmen einmal empfunden, und wird es hernach entbehrt, oder hat der Mensch die Erfahrung des Schmerzes gemacht, und fürchtet er, denselben wieder zu leiden; so wird dadurch eine Unruhe erzeugt, welche die Mutter der Bedürfnisse, der Triebe und Determinationen ist. Aus dieser Unruhe erklärt nun Condillac alle Fertigkeiten der Seele und des Körpers. Sie lehrt Fühlen, Sehen, Hören, Schmecken, Vergleis-

gleichen, Urtheilen, Reflectiren, Begehren, lieben, hassen, Fürchten, Hoffen, Wollen u. w. Da es inzwischen unmöglich ist, die ersten Regungen und Gedanken der Seele zu beobachten; so muß man errathen, und sich folglich hier einige Voraussetzungen erlauben. Es gehört auch zur Vollendung der Theorie eine Unterscheidung dessen, was jedem Sinne insbesondre gebührt.

Condillac denkt sich also die Statue eines Menschen, die bloß mit einem oder dem andern Sinne versehen wäre, der es aber an den übrigen mangele, um danach zu bestimmen, wie sich in Beziehung auf jenen Sinn gewisse Seelenfähigkeiten entwickeln würden. Nachher legt er dieser Statue noch mehr andere Sinne bey; endlich alle, mit denen der Mensch begabt ist; und entwickelt dann die Folgen einer solchen Voraussetzung.

Die beschränkteste erkennende Natur dürfte wohl diejenige seyn, welche bloß den Sinn des Geruchs besitzt. Da sie nichts als Gerüche empfindet, so ist auch für sie nichts als Gerüche vorhanden, und sie hat gar keine Idee von der Materie. Dennoch würden aus dem Sinne des Geruchs allein mehrere Fähigkeiten der Seele entstehen, die wir, ohne diese Reflexion angestellt zu haben, schwerlich daraus herleiten würden. Es kann der Statue, sofern sie Geruchssensationen wahrnimt, nicht an Bewußtseyn fehlen; die Sensation ist angenehm oder unangenehm; die Unterscheidung des Vergnügens und Schmerzes, und die Wahrnehmung, daß jenes in diesen, und umgekehrt, übergehen kann, machen Vergnügen und Schmerz zu Principien der weiteren Thätigkeit der Statue; es entsteht auch Gedächtniß bestim-

stimmter angenehmer oder unangenehmer Sensationen, woraus zugleich erhellt, daß das Gedächtniß nichts anders, als eine Art zu empfinden ist, die oft lebhafter, als die ursprüngliche Sensation selbst, seyn kann. Aus dem Geruchssinne der Statue folgert also Condillac, wie sie nach und nach sich der Succession der Veränderungen eines activen und passiven Verhältnisses bewußt wird, wie sie vergleichen und urtheilen lernt, wie sich die Imagination bildet, was für Triebe und Leidenschaften entstehen, und wie der Wille sich äußere. Zuletzt gelangt er zu dem Resultate: daß mit einem einzigen Sinne die Seele den Keim aller ihrer Fähigkeiten habe; daß also die Sensation alle Fähigkeiten der Seele in sich schließe. Das Vergnügen und der Schmerz sind zur Entwickelung dieser Fähigkeiten die wirksamen Principien.

Dieselbe Deduction der Seelenfähigkeiten, wie aus dem Sinne des Geruchs, unternimt Condillac auch aus andern Sinnen. Man schreibe einmal der Statue mehr Sinne mit einander verbunden, z. B. Geruch und Gehör, zu, so kann sie anfangs die verschiedenen Sensationen nicht unterscheiden; aber sie lernt es nach und nach. Ihr Wesen scheint ihr eine zwiefache Art des Daseyns zu gewinnen; ihr Gedächtniß wird erweitert und reichhaltiger; sie bildet mehr abstracte Ideen.

Das Gefühl ist der einzige Sinn, welcher uns durch sich selbst von den äußern Objecten unterrichtet, anstatt daß die übrigen Sinne uns diese nicht zeigen. Denkt man sich, daß die Statue keinen andern Sinn, als Gefühl, hätte, so würde ihr nichts als die Sensation der gegenseitigen Thätigkeit der Theile des Körpers übrig bleiben, und vornehmlich der

Respi-

Respiration. Das Bewußtseyn der Respiration dürfte der geringste Grad der Empfindung seyn, der sich bey der Statue annehmen ließe. Condillac nennt diese daher die Grundempfindung (Sentiment fondamental), weil mit diesem Spiele der Maschine das animalische Leben anfängt, und einzig von demselben abhängt. Eine Statue, welche bloß die Grundempfindung hätte, hätte auch keine Idee von Ausdehnung und Bewegung. Räumt man ihr aber zugleich den Gebrauch der Hände ein, so fängt sie an, ihren eigenen Körper, und die äußere Körperwelt zu entdecken. Aus dem Gefühle entspringen mehr Zustände und Fertigkeiten der Statue, als aus irgend einem andern Sinne, und die übrigen Sinne mit dem Gefühle verbunden sind es, welche die menschliche Natur vollenden.

Noch hat Condillac seinem Tractate von den Empfindungen eine Abhandlung über die Freyheit beygefügt. Es läßt sich denken, daß die Statue in Ansehung ihrer Triebe gar keine Hindernisse fände; vielleicht sind auch die Triebe mit einander im Gleichgewichte; oder der eine ist stärker, als der andre. Finden die Triebe Hindernisse, oder zieht die Befriedigung derselben Schmerzen nach sich, so empfindet die Statue eine Reue. Sie fängt also an, zu überlegen, ob sie ihren Trieben folgen solle oder nicht; sie widersteht ihnen auch wohl, und nur heftige Leidenschaften können das Vermögen der Ueberlegung in ihr aufheben. In jedem Falle aber verdankt sie dieses Vermögen den Kenntnissen, welche sie erworben hat. Die Statue hat also das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, und ist frey. Denkt man sich unter der Freyheit ein Vermögen,

mögen, zugleich zu wollen und nicht zu wollen, zu thun und nicht zu thun, so ist dieses eine Ungereimtheit. Die Wahl unter zwey entgegengesetzten Handlungen ist allemal eine Wirkung der Freyheit; aber Eines von Beyden muß die Statue nothwendig wirklich wollen, etwas zu thun, oder etwas nicht zu thun. Man muß daher die Frage nicht so stellen: Ob man das Vermögen habe, zu wollen und nicht zu wollen? sondern: Wenn man dieses will, ob man auch das Vermögen habe, es nicht zu wollen, und wenn man Etwas nicht will, es auch zu wollen?

Wo nicht überlegt wird, da wählt man nicht; man folgt bloß dem Eindrucke der Objecte, und hier findet keine Freyheit statt. Allein um zu überlegen, muß man nothwendig die Vortheile und Nachtheile kennen, welche damit verbunden sind, wenn man den Begierden folgt, oder ihnen widersteht. Da also die Ueberlegung Erfahrung und Kenntniß voraussetzt, so erfodert die Freyheit diese nicht minder. Es fließt hieraus, daß die ausgebreitetsten und gründlichsten Kenntnisse den Gebrauch der Freyheit am meisten befördern. Freylich heben unvollständige und unrichtige Kenntniß die Freyheit nicht auf, da sie überhaupt nur Mittel zur Bewirkung der Ueberlegung sind; allein die Entscheidung ist doch unsicherer, als im entgegengesetzten Falle. Die Freyheit besteht also auch nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit unserer Handlungen von den Gegenständen, und der Erkenntniß, welche wir uns in Ansehung derselben erworben haben. Wir müssen wohl von den Objecten durch die Unruhe abhängen, welche die Privation derselben erzeugt, da wir Bedürfnisse haben, und wir müssen uns wohl

nac

nach der Erfahrung richten in der Wahl dessen, was uns nützlich ist, weil sie allein uns hierüber belehren kann. Wählten wir einen Gegenstand unabhängig von unserer Erkentniß desselben; so würden wir ihn wählen, auch wenn wir überzeugt wären, daß er uns schaden könte, d. i. wir würden unser Uebel als unser Uebel wählen, was doch unmöglich ist. Die Freyheit besteht in einer Bestimmung des Willens, die wir in der Voraussetzung, daß wir immer auf irgend eine Art von der Einwirkung der Objecte auf uns abhängen, zufolge einer Ueberlegung bewirkt haben. Man vertraue die Leitung eines Schiffs einem Menschen an, der gar keine Kentniß der Schiffarth hat, und das Schiff wird ein Spiel der Wellen seyn. Aber ein erfahrner Pilot wird den Lauf desselben zu regieren wissen; bey demselben Winde wird er doch die Direction jenes abändern können; und nur im Sturme wird das Steuerruder nicht mehr seiner Hand gehorchen. Dies ist das Bild des Menschen *).

Der Tractat Condillac's von den Thieren bestreitet zunächst die Meynungen des Des Cartes und des Grafen Büffon von diesen, und enthält nachher eine eigene Theorie darüber. Der erstere hatte die Thiere für bloße lebendige Maschinen erklärt. C. widerlegt diese Behauptung dadurch, daß die Thiere selbst für ihre Erhaltung sorgen; daß sie sich willkührlich bewegen; daß sie die ihnen angemessenen Dinge suchen, unter mehrern wählen, und was ihrer Natur zu-

*) S. Essai sur l'origine des connoissances humaines. (Par Mr. l'Abbé *de Condillac.*) A Amsterdam 1746. 2 Tomes. 12. — Ebendess. Traité des sensations. A Londres 1754. 2 Tomes. 12.

zuwider ist, vermeiden. Dieselben Sinne, welch die menschlichen Handlungen regieren, scheinen auc die Thätigkeiten der Thiere regieren zu können. Au was für einem Grunde könte man beweisen, daß di Thiere mit ihren Augen nicht sehen, mit den Ohre nicht hören, und überhaupt nicht empfinden, wa Des Cartes zu behaupten keck genug war? Wi können zwar die Empfindungen der Thiere nicht ob jectiv beweisen; aber das können wir auch nicht vo andern Menschen, denen wir doch wegen der übrige Analogie mit unserm eigenen Wesen ein Vermöge zu empfinden und zu denken beylegen. Wenn aber di Thiere wirklich empfinden, so empfinden sie auch au eine ähnliche Weise, wie vermöge der Aehnlichkeit de Organisation und der Aeußerungen derselben mit de unsrigen.

Büffon räumt den Thieren zwar Empfindungsvermögen ein, aber in einem sehr eingeschränkten Sinne. Verstehn wir unter Empfinden bloß eine Thätigkeit auf Veranlassung eines Stoßes oder Widerstandes; so giebt es Pflanzen, welche eben dieselbe Empfindlichkeit haben, wie die Thiere. Verstehen wir aber darunter ein Wahrnehmen, Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände; so können wir den Thieren diese Art des Empfindens gar nicht mit Sicherheit zusprechen. Das thierische Empfinden wäre also eigentlich nichts anders, als die Art der Empfindung beym Menschen, sofern die Organe durch die Einwirkung der Objecte bloß afficirt werden, oder die bloße Impression, welche noch vor dem Acte der Unterscheidung und Vergleichung hergeht. Wenn Jemand in einem Augenblicke auf die Sensation allein beschränkt wäre, da würde er em-

pfin-

pfinden; aber er würde die Gegenstände nicht unterscheiden und vergleichen. Büffon behauptete daher auch, daß die Thiere bloß materieller Natur wären, und daß ihnen alle die Arten der Empfindung fehlten, welche der Materie nicht angehören, und ihrem Wesen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können.

Condillac meynt, daß Büffon's Behauptung im Grunde sehr wenig von der Cartesischen abwiche. Immerhin hätte Des Cartes den Thieren ein solches Vermögen zu empfinden zuschreiben können, wie ihnen Büffon zuschreibt; es wäre ihnen damit nichts weiter als bloße Bewegungsfähigkeit zugeschrieben, die er ihnen doch ausdrücklich beylegte. Allein durch anderweitige Eigenschaften, die Büffon aus dem Empfindungsvermögen der Thiere herleitet, zeigt er, daß er unter dem thierischen Empfinden nicht bloß Bewegungsfähigkeit verstand, und damit widerlegt er offenbar seine Behauptung, daß die Empfindungen und sonach auch das Seelenwesen der Thiere überhaupt nicht den menschlichen analog seyen. Er giebt zu, daß die Empfindungen der Thiere angenehm oder unangenehm sind, und Vergnügen und Schmerz sind doch gewiß etwas anders, als materielle Bewegung. Den Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Empfindungen, den Büffon macht, und wovon jene nur den Thieren, aber den Menschen beyde zugleich, zukommen sollen, hält C. für unerweislich und unbegreiflich. Körper und Seele werden gar nicht verschieden empfunden; die Seele wird im Körper empfunden, und alle Sensationen scheinen nur Modificationen einer und derselben Substanz zu seyn. Die Einheit der Person in uns erfodert auch nothwendig

die Einheit des empfindenden Princips; anstatt daß nach Büffon der innere Mensch doppelt aus zwey Principien, die noch verschieden sind und einander entgegenwirken, zusammengesetzt seyn soll, einem geistigen und einem materiellen, welche beyde man leicht bey der Reflexion über sein Inneres erkennen und unterscheiden könne, und aus deren entgegengesetzter Wirksamkeit alle Widersprüche im Menschen entständen. Dieses doppelte Princip im Menschen wird aber von Condillac mit Recht bezweifelt. Die Widersprüche im Menschen lassen sich daher erklären, daß er nach den Umständen und dem Alter mehrere Gewohnheiten annimt, mehreren Leidenschaften nachhängt, die sich oft nicht mit einander vertragen, und deren einige von der Vernunft verworfen werden, die sich aber oft zu spät bildet, um sie ohne Kampf zu überwinden. Wenn die Thiere nach Büffon's Hypothese ein bloß materielles Seelenprincip haben sollen; so lassen sich ihr Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, ihre Einbildungs- und Erinnerungskraft, endlich ihre Sorge für ihren Unterhalt und die Fortpflanzung ihres Geschlechts, auf keine Weise begreifen.

Nach dieser Bestreitung der Meynungen des Cartesius und Büffon's von der thierischen Natur läßt nun Condillac seine eigene Theorie von den Seelenfähigkeiten der Thiere folgen, und zwar in Vergleichung mit den menschlichen Seelenfähigkeiten. Alle Fähigkeiten und Fertigkeiten der Thiere, und wenn diese auch noch so verschieden von einander sind, entstehen doch bey ihnen auf dieselbe Weise überhaupt. Sie verdanken sie eben so der Erfahrung, wie die Menschen die ihrigen. Erst durch Erfahrung erkennen sie ihre eigenen Körper, lernen sich ihrer Organe

bedienen, das suchen, was ihnen nützlich, und vermeiden, was ihnen schädlich ist, kurz für ihre Erhaltung überhaupt sorgen. Das Bedürfniß ist das einzige Princip für das System der thierischen Vorstellungen. Die Natur scheint für die Thiere so gesorgt zu haben, daß ihnen selbst nur wenig zu thun übrig gelassen ist. Zur Befriedigung des thierischen Bedürfnisses sind die Mittel sehr einfach, und für alle Individuen von einerley Gattung dieselben. Da also dasselbe Princip die Individuen von einerley Gattung motivirt, da sie alle zu denselben Zwecken handeln, und einerley Mittel anwenden; so müssen auch ihre Handlungen und Fertigkeiten einförmig werden. Manche Thiere leben einsam und von einander entfernt; dennoch ist in ihrer Handelnsweise keine Verschiedenheit. Weil diese bey den Thieren derselben Gattung ähnlich ist, so können sie auch insofern eine Sprache haben, wodurch sie gegenseitig ihre Empfindungen und Bedürfnisse ausdrücken, und einander unmittelbar verständlich werden; nur daß diese Sprache ungleich unvollkomner ist, als die menschliche, ist.

Condillac setzt hierauf die praktische Natur der Thiere in Parallele mit der menschlichen. Das Thier hat keine Reflexion. Es ist auf das Gefühl der Abhängigkeit von den nächsten Ursachen beschränkt, die seinen sinnlich angenehmen oder unangenehmen Zustand bestimmen. Der Mensch hingegen kann sich über dieses Gefühl erheben, und durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit erwerben, welche er zugleich als seinen Schöpfer und Gesetzgeber erkennt.

Hat sich der Mensch einmal die Idee Gottes als Schöpfers und Gesetzgebers gedacht, so geht daraus sofort die Idee von moralischen Gesetzen hervor, wel-

che sein Thun und Lassen bestimmen. Condillac nimt ein natürliches Moralgesetz im Menschen an, das wir durch den Gebrauch unserer Fähigkeiten entdecken, und das seinen Grund im Willen Gottes hat. Dieses Gesetz, behauptet er, sey keinem Menschen schlechthin unbekant; denn sobald die menschliche Gesellschaft entstehe, wie unvollkommen sie auch eingerichtet seyn möge, so könne sie doch ohne gegenseitige Verpflichtung weder sich bilden, noch fortdauern. Wenn die Menschen das Daseyn und die Verbindlichkeit eines solchen Gesetzes nicht anerkennen wollen, sind sie im Kriege mit der gesamten Natur, und leiden selbst am meisten dabey. Dieser anarchische Zustand, und die Gefahren und Leiden desselben, beweisen die Wahrheit jenes Gesetzes, welches sie verwerfen, und den Misbrauch, welchen sie von ihrer Vernunft machen. Erkennen aber die Menschen ein solches Gesetz für ihr Thun und Lassen an, und beziehen sie es zugleich auf die Gottheit als Urheber, so können sie auch durch ihr Verhalten dem Gesetze gemäß oder zuwider des Verdienstes und der Belohnung, oder der Schuld und der Strafe, fähig werden.

Ganz anders verhält es sich nun in dieser Hinsicht mit den Thieren. Da sie sich nicht zur Idee der Gottheit als Urheber ihres Daseyns emporzuschwingen vermögen, können sie auch nicht die Existenz eines praktischen Gesetzes für ihre Thätigkeit einsehen. Daher ist ihnen weder etwas geboten, noch verboten, und lediglich Trieb, und Stärke machen ihr einziges Recht aus.

Die Thiere müssen nach diesem ihrem Verhältnisse zur Natur viele Leiden ertragen, und das scheint freylich einen Vorwurf gegen die Vorsehung zu begrün-

gründen. Es war dies ein Umstand, der auch den Des Cartes und Malebranche bewog, daß sie die Thiere für bloße lebendige Automate ausgaben. Condillac sucht indessen hier einen andern Ausweg, um die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen. Auf die göttliche Gerechtigkeit können nur solche Wesen Anspruch machen, denen Verdienst oder Schuld zukomt, und die Thiere können sich weder Verdienst, noch Schuld, erwerben. Gewährt die Gottheit der thierischen Seele die Unsterblichkeit nicht, so liegt die Ursache darin, weil sie diese ihr nicht schuldig ist. Die Schmerzen sind den Thieren eben so nothwendig, wie die angenehmen Empfindungen, die sie haben; denn jene waren das einzige Mittel, ihnen zu zeigen, was sie fliehen mußten. Auch sind die Leiden der Thiere Folgen der von Gott angeordneten allgemeinen Naturgesetze, die er um ihrer willen nicht abändern und aufheben konte oder wollte. Da ferner den Thieren viele menschliche Eigenschaften fehlen, und ihre Bedürfnisse auf eine sehr geringe Zahl beschränkt sind; so können sie auch nicht alle die Leidenschaften haben, welche bey den Menschen angetroffen werden.

Die Selbstliebe haben alle thierische Wesen mit einander gemein, und aus dieser entspringen alle übrigen Triebe und Neigungen. Inzwischen ist bey den Thieren die Selbstliebe keinesweges ein Trieb der Selbsterhaltung; denn um diesen Trieb zu haben, muß man einsehen, daß man umkommen kann; und dies erfodert Reflexion nach ähnlichen Fällen; sondern es ist lediglich ein Bestreben, alle unangenehme Empfindungen zu entfernen; und nur insofern strebt jedes thierische Individuum nach Erhaltung seiner selbst. Daher nimt auch kein Thier

auf diejenigen seiner Art, die das Leben verloren haben, weiter Rücksicht. Vom Tode haben die Thiere gar keine Vorstellung. Sie kennen das Leben nur durch die Empfindung, und sterben, ohne vorher geahndet zu haben, daß sie einmal aufhören würden, zu existiren. Wenn sie für ihre Selbsterhaltung thätig sind, so geschieht es lediglich, um den Schmerz von sich zu entfernen.

Beym Menschen ereignet sich von allem diesem das Gegentheil, und seine Selbstliebe hat daher einen ungleich weitern Umfang. Diese entwickelt, erweitert sich, ändert ihren Charakter nach den Gegenständen, und nimt so viel verschiedene Formen an, wie es Arten der Selbsterhaltung giebt, und jede dieser Formen macht eine besondere Leidenschaft aus. Noch ein wesentlich unterscheidendes Merkmal der menschlichen Selbstliebe von der thierischen ist, daß jene lasterhaft oder tugendhaft seyn kann, diese nicht; weil der Mensch seinen Pflichten einzusehen, und sich zu den Gründen der natürlichen Gesetze zu erheben vermag. Die Selbstliebe der Thiere ist nichts weiter als ein Instinct, der bloß physische Güter oder Uebel zum Objecte hat. Der Vortheil, welchen die Thiere durch die Einfachheit ihrer Triebe und Leidenschaften vor den Menschen haben, ist nur scheinbar. Der Mensch kann seine fehlerhaften Neigungen verbessern, und sich eine unendliche Summe von Genüssen verschaffen, was die Thiere nicht können. Der Verstand und der Wille begreifen bey den Thieren nur diejenigen Operationen, welche in der Seele derselben zu Fertigkeiten geworden sind; anstatt daß eben diese Vermögen des Menschen sich auf alle die Thätigkeiten erstrecken, bey welchen die Reflexion statt hat. Aus

der Reflexion entspringen im Menschen die willkühr-lichen und freyen Handlungen. Da jene den Thieren fehlt, so sind auch alle Handlungen derselben durch ihre Natur und ihre Umstände determinirt *).

Die Vorstellungsart Condillac's von der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens hat unter den Französischen Philosophen bis zu den neuesten Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden. Da sie durchaus empirisch ist, und die Natur des Menschen bloß auf Sinnlichkeit zurückführt; so empfiehlt sie sich durch ihre Popularität, und scheint auch Jedem, der nicht tiefer eindringt, sehr viel für sich zu haben. Es bedarf hier nur, um sie zu verstehen, einer alltäglichen Beobachtung, nicht aber abstracter Reflexionen auf sich selbst, und eines mühsamen angestrengten Festhaltens und Verfolgens von Begriffen a priori. Dazu kam, daß Condillac in den Folgerungen aus seinen Principien noch sehr bescheiden war. Er schränkte sich bloß auf die Ableitung einer Theorie des Erkenntnißvermögens aus seinem Principe ein, und die praktischen Folgerungen, die er mehr bloß andeutete, als ausführte, scheinen zum mindesten der Moral und Religion nicht anstößig und nachtheilig.

Sieht man auf das Interesse der Philosophie als Wissenschaft, so ist dieses durch die Untersuchungen Condillac's zwar in diesen und jenen einzelnen Puncten, z. B. in Ansehung der empirischen Psychologie,

*) *Condillac* Traité des animaux, où apres avoir fait des observations critiques sur le sentiment de *Des Cartes* et sur celui de Mr. *de Buffon* on entreprend d'expliquer leurs principales facultés; à Amsterdam 1755. 2 Parties. 12.

logie, der empirischen Logik, der empirischen Moral und Politik, befördert; aber da er diese an sich wahren und wichtigen Bemerkungen als Data misbrauchte, im Ganzen verfehlt, und selbst in mancher Hinsicht beeinträchtigt und vereitelt worden. Der grobe Empirismus kann weder theoretisch noch praktisch jemals die philosophirende Vernunft befriedigen. Alle Wahrheit wird dadurch precär, und eine bloße Rhapsodie von Meynungen, da die Erfahrung schlechterdings keine nothwendige und allgemeingültige Regeln der Verknüpfung der Vorstellungen, also auch keine Principien zu einer festen wissenschaftlichen Erkentniß, zu liefern vermag.

Daß die sinnlichen Empfindungen und das dadurch erweckte Bedürfniß in Beziehung auf Schmerz und Vergnügen die Seelenfähigkeiten des Menschen zur Aeußerung reizen, und ihre Entwickelung befördern, ist unleugbar; aber daß die Seelenfähigkeiten selbst als solche aus jenen entspringen, widerstreitet der Natur dieser selbst und unserm eigenen Bewußtseyn. Der Mensch kann nicht denken, wenn ihm nicht Gegenstände gegeben werden, die und worüber er denkt; aber das Denken selbst und die Gesetze desselben sind in seiner vernünftigen Natur a priori gegründet. Condillac trieb den Lockianismus zu ausschweifend über die Grenzen aller inneren Erfahrung hinaus. Er ließ der Seele auch nicht einmal die reinen logischen Fähigkeiten übrig, die ihr doch Locke übrig ließ, und behauptete sogar, daß wir in einem gewissen Sinne das Empfinden selbst, und das Unterscheiden der Empfindungen, lernen müßten. Es wurde hier von ihm die gelegenheitliche Ursache der Aeußerung der Seelenfähigkeiten mit der unmit-

mittelbaren Ursache der Seelenfähigkeiten an sich verwechselt.

Es ist wahr, daß Begriffe, und folglich Urtheile und Schlüsse, ohne Inhalt durch Empfindung der Gegenstände, leer sind; daß die logischen Fähigkeiten, wenn sie abstrahirt und objectiv gedacht werden, nicht ohne Hülfe des innern Sinnes vorgestellt werden mögen, und daß es insofern scheint, als ob alle Thätigkeiten der menschlichen Seele sich auf das Empfinden reduciren lassen. Allein die logischen Fähigkeiten an sich sind gleichwohl von dem Empfindungsvermögen an sich verschieden, sind keinesweges Fertigkeiten (habitudes), die erst durch Erfahrung erworben werden, und Folgen derselben sind; sondern sind a priori in und mit der Natur des Gemüths gegeben, und machen die Erkentniß der Erfahrung möglich.

Es ist unbegreiflich, daß Condillac, so wie alle gröbere Empiristen, sich nicht die Frage vorgelegt haben: Woher die nothwendigen Gesetze des Denkens und Erkennens im Bewußtseyn stammen; da die Empfindungen so zufällig bey verschiedenen Menschen, und bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen so verschieden sind; also nie nothwendige Regeln begründen können, wenn auch vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und bey ähnlichen Verhältnissen die Empfindungen aller Menschen etwas Gemeinsames haben? Eine ernstliche Erwägung dieser Frage hätte ihn an seinem Princips, falls es Erklärungsprincip des gesamten Erkentnißvermögens seyn sollte, irre machen müssen. Alles Verknüpfen der Empfindungen nach Regeln, alles, was in der Erkentniß auf Reflexion und Abstraction

beruht,

beruht, und aus diesen hervorgeht, alles, was die willkührliche Aufmerksamkeit nach einem Zweckbegriffe bewirkt, läßt sich schlechterdings nicht aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Wenn gleich die vollkommnere körperliche Organisation des Menschen großen Antheil hat an den größeren Kunstfertigkeiten, wodurch sich der Mensch über die Thiere erhebt; so ist sie doch nur als mechanisches Werkzeug zu diesen beförderlich, nicht aber als Princip und Ursache.

Die von Condillac zur Erklärung der menschlichen Natur betretene Bahn war es auch, welche Claude Adrien Helvetius verfolgte; nur daß er seinen Empirismus noch mehr vereinfachte, und geistvoller darstellte, auch interessantere praktische Anwendungen davon auf das menschliche Leben, auf Religion und Politik, machte. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1715 aus einer ursprünglich Pfälzischen Familie, die wegen Religionsbedrückung nach Holland ausgewandert war, und sich dort niedergelassen hatte. Erst sein Großvater lebte unter dem Namen des Holländischen Arztes zu Paris, ward wegen seiner Verdienste von Ludwig XIV in den Adelstand erhoben, und zum Aufseher der Hospitäler ernannt, in welcher Würde er im J. 1727 starb. Auch der Vater des Helvetius war Arzt am königlichen Hofe, und besonders bey der Königinn sehr beliebt. Von diesem erhielt er schon im Knabenalter die sorgfältigste literarische Erziehung, der aber sein Genie immer zuvoreilte. Da die Familie kein ansehnliches Vermögen besaß, so bestimmte ihn der Vater für das Finanzfach, in welchem er Gelegenheit hätte, sich zu bereichern, und zugleich Musse, von seinen Talenten einen beliebigen anderweitigen Gebrauch zu machen.

Bey

Bey einem Verwandten zu Caen erwarb sich der jüngere Helvetius die zu jener Bestimmung nothdürftigen Kentnisse, und erhielt nun durch Vermittelung der Königinn im drey und zwanzigsten Jahre seines Alters die Stelle eines Generalpächters, die ihm eine so ansehnliche Summe einbrachte, daß er nicht nur den von seinen Eltern dem Könige gethanen Vorschuß abtragen, sondern auch selbst in der größten Opulenz und Bequemlichkeit leben konte.

Von seinem nun erworbenen Reichthume machte Helvetius einen auch für Andere sehr wohlthätigen Gebrauch. Indessen seine Liebe für die Literatur, die entschiedenste Abneigung gegen seinen Beruf, und Verdrüßlichkeiten, welche er sich dadurch zuzog, daß er sich der Klagen der Unterthanen in seinem Departement gegen den Druck des Mauthwesens und die Ungerechtigkeit von Mauthbeamten annahm, bewirkten in ihm den Entschluß, die Generalpächterstelle niederzulegen, und sich in die Einsamkeit auf ein Landgut zu begeben. Aus Gefälligkeit gegen seinen Vater kaufte er jedoch die Stelle eines Haushofmeisters der Königinn, die ihn aber an der Ausführung seines Entschlusses nicht hinderte. Die Verfertigung eines Gedichts Sur le bonheur, das itzt das unbedeutendste oder doch am wenigsten gekannte und geschätzte Werk des Helvetius ist, leitete ihn auf seine Betrachtungen über die menschliche Natur, deren Resultate er hernach in seinen Schriften dargelegt hat.

Im J. 1758 gab er zuerst das Werk: De l'esprit heraus. Es erregte bey seiner Erscheinung grosses Aufsehen, und ward höchst verschieden beurtheilt; von Einigen mit Enthusiasmus geprieseu, (wie z. B. eine geistvolle Dame von dem Verfasser desselben äusserte:

C'est

C'est un homme, qui a dit le secret de tout le monde), von Andern, am meisten von den Jesuiten, welche damals noch bey der Französischen Geistlichkeit den Ton angaben, als gefährlich verschrieen und verdamt. Die leztere Partey wußte selbst durch mancherley Intriguen das Parlament gegen Helvetius einzunehmen. Die Verfolgung ward gleichwohl durch einen Befehl des Ministerium's auf die Confiscirung des Werks eingeschränkt. Helvetius hielt es daher seinem persönlichen Interesse zuträglicher, die Herausgabe eines andern Werks: De l'homme, das eine Fortsetzung und weitere Ausführung jenes erstern ist, bis auf die Zeit nach seinem Tode aufzuschieben. Er lebte seitdem in der Stille, theils auf seinem Landgute, theils in Paris, und genoß nur des Umgangs eines kleinen Cirkels von Freunden, zu denen insbesondre auch Voltaire gehörte. Das Jahr 1764 brachte er in England zu, wo er, da sein Ruhm im Auslande sich schnell verbreitet hatte, die günstigste Aufnahme fand. Im nächsten Jahre begab er sich nach Deutschland zufolge wiederholter Einladungen, die er von Friedrich dem Großen und einigen andern Deutschen Fürsten erhalten hatte. Unterdessen wurde der Orden der Jesuiten in Frankreich aufgehoben auf eine Art, die viele einzelne Mitglieder desselben in die traurigste Lage versezte. Helvetius hatte hier unter andern Gelegenheit, dem Jesuiten, der ehedem sein freundschaftliches Vertrauen gemisbraucht, ihm das Wohlwollen der Königinn entzogen, und die Frömmler am Hofe gegen ihn gereizt hatte, und der izt auf dem Lande in Dürftigkeit und Elend schmachtete, wohlthätig zu unterstützen, ohne daß dieser den Namen seines Wohlthäters erfuhr. Kurze Zeit nach seiner Rückkehr in's Vaterland starb er im J. 1771.

Seine

Seine nachgelassenen Schriften kamen unmittelbar nach seinem Tode einzeln heraus, und sind in die Samlung seiner Werke aufgenommen.

Um die Philosophie des Helvetius zu charakterisiren, will ich einige seiner Hauptideen aus den Werken De l'esprit und De l'homme auszeichnen. Unter Esprit versteht er bald die Fähigkeit zu denken, bald den Vorrath von Ideen und Kentnissen selbst, welchen Jemand besitzt. Die Ideen werden durch die Eindrücke der äußern Gegenstände auf unsere Sinne erworben und durch das Gedächtniß aufbewahrt, welches nur eine, wiewohl schwächere, Fortsetzung des ersten Eindrucks ist. Die Fähigkeit, mittelst der Sinne Ideen zu erwerben und im Gedächtnisse zu bewahren, würde uns inzwischen nur sehr beschränkte Kentnisse verschaffen, und uns ohne Künste, ohne Sitten und bürgerliche Verfassung lassen, wenn uns die Natur eben so, wie die meisten übrigen Thiere, gebildet hätte. Die Einrichtung unserer Hände und Finger ist es, der wir unsere Industrie verdanken. Ohne diese Industrie würden wir gleich den Thieren im Walde nur mit der Sorge für unsere Nahrung und Vertheidigung beschäfftigt, kaum schwache oder barbarische Gesellschaften formirt haben. —

Die Gegenstände, von denen uns die Sinne die Ideen gewähren, stehen in verschiedenen Beziehungen zu uns und unter einander selbst. Der menschliche Geist erhebt sich zur Erkentniß dieser Beziehungen, und hierauf ist sein ganzes Vermögen eingeschränkt. Die Wahrnehmung solcher Beziehungen ist das, was man Urtheil nennt. Urtheilen ist Empfinden. Die Farbe, welche ich roth nenne, wirkt anders auf meine Augen, als diejenige, welche ich gelb nenne.

nenne. Die Idee dieser Verschiedenheit ist ein Urtheil, und dieses selbst ist also eine Sensation aus mehr anderen Sensationen zusammengesetzt, die wir in dem Momente empfiengen, oder im Gedächtnisse aufbewahrten. Selbst die Begriffe von Stärke, Vermögen, Gerechtigkeit, Tugend, u. dgl. gründen sich, wenn man sie analysirt, auf sinnliche Bilder in der Phantasie, oder im Gedächtnisse. Alle Thätigkeit des Menschen läßt sich also zuletzt auf Empfinden zurückführen, und die größere Fähigkeit, die der Mensch hat, mannichfaltige Eindrücke, und diese bestimter und feiner zu empfinden (la sensibilité physique), ist es, was ihn von den Thieren unterscheidet.

Der Mensch ist dem Irrthume unterworfen. Dieser hat drey allgemeine Ursachen, die Leidenschaft, die Unwissenschaft, und den Misbrauch der Wörter. Die Leidenschaften täuschen uns, weil sie uns die Gegenstände nur von Einer Seite zeigen. So richtet ein ehrgeiziger Fürst seine Aufmerksamkeit bloß auf den Glanz des Siegs und den Pomp des Triumphs; er vergißt die Unbeständigkeit des Glücks und die Uebel des Krieges. So stellt uns die Furcht Schreckensbilder dar, und versperrt der Wahrheit den Zugang. Noch fruchtbarer an Täuschungen ist die Liebe. Die Unwissenheit ist die Ursache des Irrthums bey schwierigen Untersuchungen. So ist aus Mangel an hinlänglicher Einsicht die Frage vom Werthe des Luxus noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Wegen des Misbrauchs der Wörter verweist Helvetius auf Locke. Er zeigt, daß der falsche Sinn, welchen man den Wörtern Raum, Materie, Unendliches, Selbstliebe, Freyheit, u. a. beygelegt hat, die Quelle von tausend Irrthümern in der Me-

tas

physik und Moral geworden ist. Die Materie ist nichts als eine Samlung von Eigenschaften, die allen Körpern gemein sind. Der Raum ist das bloße Nichts oder das Leere; zugleich mit den Körpern betrachtet ist er die Ausdehnung. Das Wort Unendlich giebt nur eine Idee, die Abwesenheit der Schranken. Die Selbstliebe ist ein von der Natur uns eingepflanztes Gefühl, das tugendhaft oder lasterhaft ist, nach der Verschiedenheit des Geschmacks, der Leidenschaften, der Umstände. Die Freyheit des Menschen besteht in der willkührlichen Aeußerung seiner Fähigkeiten.

Der Verstand (l'esprit) hat mehr oder weniger die Achtung des Publicums, je nachdem die Ideen neu, nützlich und angenehm sind. Nicht die Menge und der Umfang derselben gewinnen unsere Achtung; sondern lediglich die Beziehung, worin sie zu unserer Glückseligkeit stehen. Die interessantesten Ideen für uns sind allemal diejenigen, die am meisten unseren Neigungen schmeicheln. Es giebt zwar Philosophen, welche von der Liebe zur Wahrheit beseelt belehrende Ideen vorziehen; aber ihre Zahl ist sehr klein. Jeder Mensch hat von sich selbst den höchsten Begriff, und schätzt in Andern nur sein Bild, oder das, was ihm nützlich seyn kann. Wenn das Publicum einem mittelmäßigen Verstande keine Ehre erweist; so liegt der Grund darin, daß er niemals von einigem Nutzen ist. Ehrte man unter gewissen Umständen mittelmäßige Köpfe, die Feldherren oder Minister geworden waren; so rührte es daher, weil sie das Glück hatten, Nutzen zu schaffen.

Die Liebe zur Tugend ist nichts anders, als das Streben nach allgemeiner Glückseligkeit, und tu-

 gend-

gendhafte Handlungen sind solche, die hierzu beytragen. Die dummsten Völker haben in ihren seltsamsten Gewohnheiten doch stets ihre Glückseligkeit zum Zwecke; und wenn man in gewissen Ländern und Oertern Handlungen ehrt, die uns lasterhaft und verbrecherisch scheinen, so sind diese Handlungen dort gewiß nützlich. Ein mit List und Geschicklichkeit ausgeübter Diebstahl wurde zu Sparta geehrt, weil in diesem durchaus kriegerischen Freystate, wo es an Sinn für Eigenthum gänzlich gebrach, die Wachsamkeit und Gewandtheit nützliche Eigenschaften waren. In China, wo die Bevölkerung zu groß ist, dürfen die Eltern ihre Kinder aussetzen oder tödten. So grausam dieses Gesetz scheint, so wird doch dadurch großen Uebeln vorgebeugt, und also ist es nützlich. Kurz überall ist es der Nutzen oder Schaden, der die Handlungen als Tugenden oder als Verbrechen erscheinen läßt.

Freylich verknüpft man in allen Ländern den Begriff der Tugend auch mit Handlungen, durch die gar kein Nutzen geschafft wird. Aber dann glaubt man doch, daß durch dieselben irgend ein Gut hervorgebracht werde, sey es in dieser oder in einer anderen Welt; und solche Handlungen nennt Helvetius Tugenden des Wahns und Vorurtheils, von denen man die Menschen zu heilen suchen muß. Dergleichen Vorstellungsarten gründen sich nur auf den Vorzug, welchen man besonderen Gesellschaften vor der menschlichen Gesellschaft überhaupt einräumt; was schon allein sie lasterhaft macht. Was für Gutes bringt die Austerität der Mönche und der Fakirs für die Welt und ihr Vaterland hervor?

Es giebt denn umgekehrt auch Verbrechen des Wahns und Vorurtheils, wie es solche Tugenden giebt. Dergleichen sind Handlungen, die durch die bey einem Volke geltende Meynung verdammt werden, ob sie gleich Niemanden schaden. Daraus, daß es wirkliche und eingebildete Tugenden giebt, folgt, daß bey den Völkern zwey Arten der Verderbtheit existiren, eine politische und eine religiöse. Es kann seyn, daß die letztere nicht verbrecherisch ist, wenn sie sich mit der Liebe zum gemeinen Besten, mit Talenten und wahren Tugenden verbindet. Die politische Verderbtheit im Gegentheile befördert den Verfall der Staten. Sie findet bey einer Nation statt, wenn die Individuen ihr Privatinteresse von dem allgemeinen Interesse absondern, und ist immer eine Wirkung der Statsform und am meisten der Statsverwaltung. Zuweilen ist die religiöse Verderbtheit mit der politischen verbunden, oder unwissende Moralisten verwirren sie mit einander.

Ueberhaupt muß man in der Verfassung und Verwaltung der Staten die Ursachen der Laster und der Tugenden der Menschen suchen. Man muß den Luxus, der einem großen State nothwendig seyn kann, und die Galanterie, welcher die Menschen die Künste, den Geschmack, und die politischen Tugenden verdanken, minder der Kritik unterwerfen, als die Erziehung, die aus einem Menschen einen Feigen, einen Sclaven, einen Betrieger, oder einen Narren machen kann. Die Declamationen der Moralisten dienen bloß zur Befriedigung ihrer Eitelkeit, und bringen nichts Gutes hervor; auch sind Heuchler unter den Moralisten, die gleichgültig allen Uebeln zusehen, welche den Ruin ihres Vaterlandes herbeyführen,

ren, und sich gegen kleine Ausschweifungen im Genusse der Vergnügungen ereifern.

Nach den obigen Principien, meynt Helvetius, ließe sich ein Katechism von Maximen entwerfen, die wahr, deutlich und unwandelbar seyn würden. Ein Volk, das darin unterrichtet wäre, und sie befolgte, würde weder von politischen Lastern, noch von Tugenden des Vorurtheils angesteckt werden. Der dadurch aufgeklärte Gesetzgeber würde nur nützliche Gesetze geben, und diese würden beobachtet werden. Werden die Gesetze nicht befolgt, so beweist dies immer die Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers. Die Belohnung, die Strafe, die Ehre und die Schande sind vier Gottheiten, welche die Tugenden unter den Menschen verbreiten, und vortreffliche Männer in allen Fächern hervorbringen können. Um die Moral zu vervollkommnen, haben die Gesetzgeber zwey Mittel, das eine, das Privatinteresse der Individuen mit dem allgemeinen des Stats zu vereinigen; das andere, die Fortschritte der Aufklärung bey der Nation zu befördern. Um das letztere zu thun, muß man aber wissen, ob der Verstand (esprit) ein Geschenk der Natur, oder eine Frucht der Erziehung ist.

Alle Menschen haben hinreichend gute Sinne, um dieselben Verhältnisse und Beziehungen in den Gegenständen wahrzunehmen; sie haben gleiche Bedürfnisse, und würden auch ein gleiches Gedächtniß haben, wenn sie alle dieselbe Aufmerksamkeit anwendeten. Alle gut organisirte Menschen sind der Aufmerksamkeit fähig. Sie lernen ihre Sprache; sie lernen Lesen, und begreifen wenigstens die ersten Sätze des Euklides. Das wäre genug für sie, um sich zu den höchsten Ideen zu erheben, wenn sie nur die Anstrengung

zung der Aufmerksamkeit nicht scheuten, und um sie nicht zu scheuen, Leidenschaften hätten. Diese sind es, die den Geist befruchten, und zu großen Ideen erheben; wenn und wo sie fehlen, werden die Menschen dumm. Die Fürsten zeigen bisweilen Verstand genug, um nach dem Despotism zu trachten. Ist ihr Wunsch erfüllt, so haben sie nicht mehr den Muth, sich den Annehmlichkeiten der Trägheit zu entziehen, und sie versauern gleichsam in ihrer Hoheit. Der Ursprung der Leidenschaften liegt in der physischen Empfindlichkeit, in dem Triebe zum Vergnügen und der Furcht vor dem Schmerze, die alle Menschen auf gleiche Weise in Bewegung und Thätigkeit setzen. Alle Menschen sind für die Leidenschaften in gleichem Grade empfänglich; alle können mit Heftigkeit die Ehre und die Tugend lieben, und große Handlungen verrichten. Bloß durch die Gesetze und die Erziehung, welche zum Gehorsame und zur Ehrerbietung gegen die Gesetze vorbereitet, werden die gleich gebohrnen Menschen verschieden.

Die Erziehung wird zu sehr vernachlässigt; aber um völlig einzusehen, was sie über die Menschen vermag, komt es auf eine genaue Bestimmung der Begriffe an, welche mit den mancherley Namen, womit man die verschiedenen Arten des Geistes (esprit) bezeichnet, verbunden werden. Den Namen des Genies giebt man erfinderischen Köpfen. Es ist Fleiß und Arbeitsamkeit, durch die Leidenschaften, vornehmlich die Ehrbegierde, angefeuert, die die Seele zu erhabenen Meditationen leiten, und sie neue Wahrheiten finden, neue Combinationen versuchen lassen. Die Gegenstände, die einen Kopf umgeben, und die Umstände, in welchen er ist, wecken, richten, und be-

 schrän-

schränken sein Genie. Die Phantasie zeigt sich in der Erfindung von Bildern, wie der Verstand in der Erfindung von Ideen; sie glänzt am meisten in Schilderungen, Gemählden u. dgl. Das Gefühl (sentiment) ist die Seele der Poesie. Der Dichter, welchem es fehlt, bleibt entweder hinter der Natur zurück, oder schweift darüber hinaus. Der Verstand (im engern Sinne) ist nur eine Samlung neuer Ideen, die nicht Umfang oder Wichtigkeit genug haben, um ihrem Besitzer den Namen eines Genies zu erwerben. Nach diesem Begriffe waren Machiavell und Montesquieu Genies; La Rochefaucault und La Bruyere waren nur Männer von Verstand. Talent ist Fähigkeit in Einer Gattung, wobey sich mittelmäßige Erfindungen anbringen lassen. Der Geist ist fein, wenn er kleine Objecte wahrnimt und etwas zu errathen giebt; er ist stark, wenn er Ideen erzeugt, die starke Eindrücke bewirken können; er ist helle, wenn er abstracte Ideen mit Klarheit darstellt; er ist umfassend, wenn er eine große Mannichfaltigkeit von Ideen begreift, und sehr entfernte Beziehungen und Verhältnisse wahrnimt; er ist eindringend, tiefsinnig, wenn er die innere Beschaffenheit der Objecte durchschaut; er ist ein schöner Geist, wenn er mehr auf die Auswahl der Worte und Wendungen, als der Ideen, achtet.

Helvetius dringt nun tiefer in das Wesen der Statsverfassungen ein, um den Einfluß im Allgemeinen zu bestimmen, welchen sie auf den Geist und Charakter der Völker haben. Horatius Cocles und Leonidas konten in ihren Republiken nichts anders als Heroen seyn. In diesen waren Menschen von schwachen Leidenschaften doch zum mindesten gute Bürger.

gen. Die Republiken gehen zu Grunde, wenn Ehre und Vergnügen an die Tyranney, an die Macht geknüpft sind. Dieselben Menschen, welche Scipione und Camille gewesen wären, werden alsdenn Marius und Catilina's seyn.

Alle Menschen haben einen geheimen Hang zum Despotisiren, weil Jeder von dem Größten bis zum Kleinsten Andere seinem Glücke dienstbar zu machen sucht. Um eine Tyranney zu begründen, bedarf es nicht immer Talente und Muth, sondern zuweilen nur eine *gemeine* Kühnheit und Lasterhaftigkeit. Der Regent fängt an, die verschiedenen Stände der Nation mit einander zu entzweyen, und eine Art von Anarchie unter ihnen zu verbreiten, so daß eine Parteу der Nation die Unterdrückung der anderen wünscht. Nachher braucht er seine Gewalt, macht die Tugenden zu Verbrechen, vervielfältigt die Delatoren, hindert die Aufklärung, und verbannt auf gleiche Weise die Seneca's und die Thraseas. Aber die Despoten geben ihrem Heere, das ihnen ergeben ist, ein Gefühl seiner Kraft, und enden gewöhnlich damit, daß sie seine Opfer werden, wie dieses die Geschichte der Römischen Kayser, und der türkischen Sultane beweist. Der größte Statsverbrecher ist daher derjenige, der seinem Fürsten räth, seine Gewalt zu weit auszudehnen, und die Unterthanen zu sehr fühlen zu lassen. Unumschränkte Despoten von Völkern, die es nicht wagen, sie zu tadeln, haben auch kein Bedürfniß, sich zu unterrichten. Ihre Minister, die Zufall, Gunst und Intrigue zu ihren Stellen erhoben hat, haben gar keine Idee von Gerechtigkeit, weiser Statsverwaltung und von Tugend. So bewirkt und unterhält die Unterdrückung und Herabwür-

würdigung der Völker die Unfähigkeit der Fürsten und ihrer Minister.

Tugenden giebt es nur in Ländern, wo die Gesetzgebung das Privatinteresse der Bürger mit dem öffentlichen und gemeinsamen vereinigt. Bey Völkern, wo die Macht unter der gemeinen Bürgerclasse, den Großen, und dem Regenten getheilt ist, beschäfftigen sich Bürger jeder Art mit wichtigen Gegenständen, und die Freyheit, welche sie haben, Alles zu denken und zu sagen, erhebt die Gemüther und giebt ihnen Stärke und Energie. Eine kleine Stadt Griechenlands hat mehr edle Handlungen und große Männer hervorgebracht, als alle die ungeheuern Reiche des Orients.

Die Stärke der Leidenschaften ist den Belohnungen angemessen, die man ihnen zum Ziele des Bestrebens vorhält. Die Haufen Gold in Mexico und Peru, die den Geiz der Spanier erweckten, ließen sie Wunder der Täpferkeit verrichten. Die Mohammedaner und die alten Bewohner des Norden von Europa, in der Hoffnung, die Houris und die Valkyren zu umarmen, gehen muthig dem Tode entgegen. Ueberall wo die Wissenschaften zu Ehre und Glücke führen, gedeihen sie. Der gesunde Verstand, der nur die Folge schwacher Leidenschaften ist, schafft nichts, erfindet nichts, ändert nichts, und klärt sich nicht auf. Ist Alles in der Ordnung, so ist er hinreichend, die höchsten Stellen im State zu verwalten. Aber müssen Misbräuche abgeschafft und verbessert werden, so verräth er nur seine Unfähigkeit. Nur das Genie, durch starke Leidenschaften begeistert, gründet und verbessert die Verfassungen der Staten. Ob man zu großen Dingen gebohren sey, kann man an drey gewissen

wissen Zeichen erkennen: 1) Wenn man den Ruhm genug liebt, um ihm alle andere Leidenschaften aufzuopfern; 2) Wenn man edle Handlungen oder Werke, denen der Beyfall aller Jahrhunderte zu Theile geworden, lebhaft bewundert; 3) Wenn man die grossen Männer seines eigenen Zeitalters wahrhaft liebt.

Der Geschmack ist die Kentniß dessen, was dem Publicum einer gewissen Nation gefällt. Man erwirbt sich diese Art von Geschmack durch die Fertigkeit in Vergleichung der Urtheile. Der wahre und vollkomne Geschmack ist derjenige, der sich auf eine tiefe Kentniß der menschlichen Natur gründet.

Um in Künsten, Wissenschaften und Geschäfften glücklich zu seyn, muß man vor allem andern die Ueberzeugung hegen, daß man sich nicht in sehr verschiedenen Fächern auszeichnen. Man zählt weder den Newton zu den Dichtern, noch den Milton zu den Geometren. Es giebt verschiedene ausschließliche Talente. Es giebt gewisse Eigenschaften, und man kann sogar sagen, gewisse Tugenden, die nicht mit gewissen Talenten verbunden seyn können. Daß man diese Wahrheit verkennt, ist die Quelle vieler Ungerechtigkeiten. Man rühmt die Mäßigung eines Philosophen, und beschwert sich über seine geringe Empfindlichkeit, ohne zu erwägen, daß er nur dem ruhigen Zustande seines Gemüths das Talent der Beobachtung verdankt. Man fodert, daß der Mann von Genie immer weise sey, und vergißt, daß das Genie das Bestreben von Leidenschaften ist, die sich selten mit der Weisheit vertragen. Helvetius spricht weitläufig von der Erziehungswissenschaft, und erklärt diese für die Kentniß der schicklichen Mittel, um bey den Menschen Stärke des Körpers, Aufklärung des

Geistes und Tugend des Charakters zu bewirken. Diese Mittel hängen gänzlich von der Regierung eines Stats ab. Unter einer schlechten Verfassung und Verwaltung des Stats können weder die Natur, noch die Erziehung die Menschen aufgeklärt und tugendhaft machen; weil die Menschen stets nach ihrer Glückseligkeit trachten, und unter Tyrannen Aufklärung und Tugend nicht zur Glückseligkeit führen *).

Helvetius war in seinem Principe, daß die Natur des Menschen bloß in Sinnlichkeit bestehe, mit Condillac durchaus einig; aber in seinen Folgerungen, besonders in den praktischen, war er ungleich kecker, als dieser. Ueberhaupt betrachtete und behandelte Helvetius die Theorie des Erkentnißvermögens nur als Mittel, um dadurch alle wahre uneigennützige Moral und alle Religion, vollends die herr-

*) De l'Esprit, (par *Claude Adrien Helvetius*); à Paris 1758; 2 Voll. 8. (auch 3 Voll. 12) à Amsterdam 1776; 2 Voll. 12. à Londres 1784; 2 Voll. 12. Deutsch von Joh. Gabriel Forkert mit einer Vorrede von J. Chr. Gottsched; Liegnitz und Leipzig 1760. 1787. 8. — Ebendess. De l'Homme, de ses facultés, et de son education. Ouvrage posthume. 1772 2 Voll. 8. Eine neue Ausgabe zu Paris 1786; 3 Voll. 8. à Londres 1786. 2 Voll. 8. Deutsch von Chr. Aug. Wichmann; Breslau 1774; 2 B. 8. Die Werke des Helvetius sind zusammen herausgekommen zu Amsterdam 1776; 5 Voll. 12. und zu London 1777; 4 Voll. 6. Die neueste und beste Ausgabe ist: Oeuvres completes *d'Helvetius;* edition, dans laquelle le livre de l'Esprit a été rectifié sur un exemplaire du très petit nombre de ceux, qui ont paru de cet ouvrage, tel que l'auteur l'avoit composé; dans la quelle on a mis pour la premiere fois à leur place, selon les citations, toutes les notes dans le Traité de l'Homme et de son education 1794; 5 Voll. und abermals 1796. 14 Voll. 18.

herrschenden positiven Religionen, unter denen er jedoch dem Protestantismus, und zwar gerade des protestantischen Geistes wegen, vorzügliche Gerechtigkeit widerfahren läßt, zu untergraben, und die Moral, Politik und Religion bloß auf ein eigennütziges Interesse der Individuen und des Stats zu gründen. Das System des Helvetius ist, wie die Französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts fast durchgehends, ein merkwürdiges und warnendes Beyspiel, wohin das Locke'sche System, von dem sowohl Condillac, als Helvetius, ausgiengen, führt, wenn es festgehalten und auf's Praktische angewandt wird.

Daß Helvetius zum Fundamente der Moral und Politik den Egoismus annahm, sowohl des Individuums, als des Stats, und daß er die Religion für etwas im Grunde ganz Ueberflüssiges, ja bey den darüber von jeher herrschenden Vorurtheilen, und den Misbräuchen, die sich die schlaue und hinterlistige Herrschsucht erlaubt, als für das Glück der Menschheit in der Regel nachtheilig ansah, floß ganz natürlich aus seinen Voraussetzungen. So weit wirklich der Geschichte und alltäglichen Erfahrung nach der Egoismus die Menschen regiert, und die Staten immer am blühendsten, die Regenten am mächtigsten und sichersten gewesen sind, welche diesen Egoismus durch ihre Gesetzgebung und die eingeführte Erziehungsweise zweckmäßig für das besondre Interesse und das des Ganzen zu richten und zu lenken wußten, scheint es, daß Helvetius Recht habe, und daß die Tugend lediglich in klugen Handlungen zur Erreichung der individuellen und patriotischen Glückseligkeit bestehe. Daher die Anhänglichkeit vorzüglich der sogenannten Geschäffts- und Statsmänner in den höhern Ständen an

sei-

seiner Philosophie; denn bey diesen, auch wenn sie den Helvetius nicht studirt haben, pflegt man doch sehr häufig ähnliche Maximen anzutreffen. Allein es ist doch ein eigenes Gefühl, das man zuletzt von der Lectüre der Schriften des Helvetius, so weit sie moralischen und politischen Inhalts sind, zurückbehält. Sie flößen nicht sowohl Achtung und Liebe für die Menschheit, als vielmehr Verachtung derselben, als einer Gesellschaft eigennütziger Wesen, ein; und freylich mag es erfahrne und gescheute Regenten und Politiker genug geben, denen am Ziele ihrer Laufbahn dieses Gefühl fast natürlich und unvertilgbar geworden ist. Indessen gerade dieses Gefühl, welches die Schriften des Helvetius, die Geschichte und die tägliche Erfahrung von Welt und Menschen, erwecken, beweist: daß die Tugend unmöglich ein Resultat eigennütziger Motive und Zwecke, wären diese auch patriotisch, seyn könne; sondern daß vielmehr das Gegentheil ihr Wesen ausmache.

Da nun aber die Empirie auf kein anderes System, als das Glückseligkeitssystem, führt, welches am Ende im Wesentlichen nur auf einen feinern oder gröbern Egoismus hinausläuft, falls es anders consequent ist: so erhellt, daß überhaupt die Sittenlehre und eine mit dieser verträgliche Politik nicht auf die Erfahrung gebaut werden dürfen. Das Sittengesetz ist in der Natur der Vernunft enthalten; und eben diese ertheilt auch der Politik ihre höchsten Principien; und macht die Religion zum Bedürfnisse der Menschheit. Die Erfahrung kann wohl Regeln gewähren, um die moralischen und politischen Principien anzuwenden; aber jene selbst lassen sich nicht durch sie bestimmen. Ein Mensch, dessen Maximen nur Resultate

nie der Erfahrung sind, achtet immer nur auf Nutzen oder Schaden; er ist, wie man im Sprüchworte sagt, durch Schaden klug geworden, und sucht, ihn zu verhüten. Dies giebt ihm jedoch keinen Anspruch auf Weisheit und Tugend, die nicht Schaden oder Nutzen zum Zwecke hat, überhaupt nicht eigennützig ist, sondern nach dem wahrhaft Guten strebt. Nicht minder mag der Politiker, der sich in seinen Handlungen nur nach der Geschichte und der Erfahrung von Welt und Menschen richtet, klug und schlau handeln; aber seine Politik hat darum noch nicht den Charakter des Edeln (Honesti). Allerdings wird eine echte Lebens- und Statsklugheit weder von der Moral, noch von der Politik verworfen, oder für entbehrlich erklärt; aber sie muß nur den höchsten unbedingten Vernunftgesetzen der Sittlichkeit untergeordnet, und durch diese bestätigt und geadelt seyn.

Gerade die Französische Nation war und ist noch unter allen polizirten Europäischen Völkern für den theoretischen sowohl, als den praktischen Empirismus, am empfänglichsten. Ihre natürliche Lebhaftigkeit des Gefühls, der Phantasie, und der Leidenschaften; der unter alle Volksclassen verbreitete Frohsinn oder wenigstens Leichtsinn, der oft in einen zügellosen Hang zum Vergnügen und zu Wohllüsten ausartet; das Bedürfniß klarer anschaulicher Darstellung, das sich schon in der Französischen Sprache selbst verräth, die unter allen gebildeten neueren Europäischen Sprachen für eine wissenschaftliche Philosophie die unpassendste ist; die herrschende Abneigung gegen philosophische Reflexion, die anhaltende Anstrengung fodert, und dagegen Genügsamkeit am Oberflächlichen, zumal wenn es scheinbar blendet, und witzig vorgetragen ist:

bewegt, und in diesem eine Veränderung hervorbringt, heißt Ursache, so wie die hervorgebrachte Veränderung Wirkung. Jedes Ding ist vermöge seiner Natur fähig, verschiedene Wirkungen hervorzubringen, aufzunehmen und mitzutheilen. Die Bewegungen finden entweder in Masse statt, wenn ein ganzer Körper seinen Ort ändert, oder es sind innere verborgene Bewegungen, die von der inneren unempfindbaren Thätigkeit der materiellen Elemente eines Dinges abhängen, und erst nach einiger Zeit durch die äußeren Veränderungen, welche sie bewirken, offenbar werden, wie z. B. die Gährung beym Biere, Weine u. dgl., die Bewegungen des Wachsthums der Thiere, Pflanzen, und die Aeußerungen der sogenannten intellectuellen Fähigkeiten des Menschen, seiner Gedanken, Leidenschaften, Willensbestimmungen u. w. Ueberhaupt Alles in der Welt ist in Bewegung, und man kann nicht sagen, daß irgend ein Ding in absoluter Ruhe sey, obgleich es wegen einer geringeren oder unmerklichen Thätigkeit relativ zu andern in Ruhe zu seyn scheint.

III. Die Materie und die Bewegung sind von Ewigkeit, und müssen als die ersten ursprünglichen Thatsachen postulirt werden. Die Materie kann nie aufhören zu existiren; sie kann also auch nicht zu existiren anfangen. Das Daseyn einer äußeren Ursache der Materie läßt sich nicht erweisen. Die angebliche Schöpfung aus Nichts ist ein leeres Wort ohne Sinn, das keinen Begriff von der Bildung des Universums geben kann. Noch dunkler wird dieser Begriff, wenn man die Bildung der Materie einem Geiste zuschreibt, d. i. einem Wesen, welches gar keine Analogie mit dieser, gar keinen Coincidenzpunkt mit ihr gemein hat.

IV.

IV. Bloß die Mannichfaltigkeit der Materie und ihrer Bewegungen ist der Grund der Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen, und ihres unaufhörlichen Entstehens und Verschwindens. Gleichwohl verfolgt die Natur dabey stets einen regelmäßigen Gang, und es ist ein ewiger Cirkel, den Alles, was existirt, zu beschreiben gezwungen ist. Die Bewegung bringt die Dinge hervor, erhält sie auf einige Zeit, und zerstört sie nach und nach eines durch das andere, während die Summe des Daseyns immer dieselbe bleibt.

V. Die Ursachen der Naturerscheinungen erkennen wir zwar nicht im Einzelnen; aber wir erkennen doch die einfachen und allgemeinen Gesetze, nach welchen die Körper sich bewegen; und die zusammengesetztesten Bewegungen sind nur Resultate verschiedener Combinationen der einfachen. Die Materien, welche wir wahrnehmen, sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen sich diejenigen Thätigkeiten derselben, welche die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung; die Moralisten aber Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft nennen.

VI. Alle Bewegung in den Dingen hat eine Tendenz. Diese, soweit sie sich bemerken läßt, besteht im Allgemeinen darin, daß die Dinge ihr Daseyn zu erhalten und zu sichern streben, also dasjenige an sich ziehen, was diesem Zwecke beförderlich ist, hingegen zurückstoßen, was ihm schädlich seyn kann. Die Physiker nennen diese Tendenz der Selbsterhaltung die Gravitation auf sich selbst; Newton nannte sie die Kraft der Trägheit; im Menschen nennen sie die Moralisten Selbstliebe. Alle Verän-

derungen oder in der Welt, und folglich auch beym Menschen, sind nothwendig bestimt; denn jede Ursache muß nothwendig eine Wirkung haben, und die ganze Natur ist eine zusammenhängende Kette von Ursachen und Wirkungen.

VII. Alle Naturkentniß des Menschen ist nur seine subjective Ansicht der Dinge, vermöge welcher er in der Thätigkeit der Natur eine gewisse Uebereinstimmung mit der seinigen findet. Sofern der Mensch nothwendige, periodische und regelmäßige Bewegungen im Universum wahrnimt, entsteht in ihm die Idee einer Naturordnung. Dieser legt er zwar eine objective Existenz bey, und nennt deßwegen Alles Unordnung, was ihm jener Idee nicht gemäß scheint; allein objectiv ist in der Natur weder Ordnung, noch Unordnung, weder Regelmäßigkeit, noch Unregelmäßigkeit; denn Alles erfolgt hier nothwendig. Sogenannte Wunder, welche den unveränderlichen Gesetzen der Natur widersprechen, sind unmöglich. Was wir so nennen, sind entweder Erdichtungen, oder Betriegereyen, oder Erscheinnngen, deren wahre Ursachen uns unbekant sind, und die wir also auf erträumte Ursachen zurückführen.

VIII. Der Mensch ist mit allen übrigen Naturerscheinungen denselben allgemeinen Gesetzen unterworfen. Sein Daseyn und Leben ist nichts als eine nothwendige Reihe mit einander nothwendig verknüpfter Bewegungen, deren Ursachen entweder in den flüssigen und soliden Materien im Innern seines Körpers, oder in den Dingen außer ihm liegen. Der Mensch strebt, wie alle andere Dinge, nach der Erhaltung seiner Existenz, die er von der Natur empfangen hat; er widersteht seiner Verletzung und

Ver-

Vernichtung; er empfindet die Kraft der Trägheit; er gravitirt über sich selbst; er wird durch Objecte, die ihm analog sind, angezogen, und durch solche, die seiner Natur zuwider sind, zurückgestoßen; er sucht jene, flieht diese, oder bemüht sich, sie zu entfernen. Das sind die verschiedenen Arten der Thätigkeit, deren der Mensch empfänglich ist, die aber, so verschieden sie scheinen mögen, sich doch auf dieselben unveränderlichen Naturgesetze zurückführen lassen, welche die Natur allen ihren Geschöpfen vorschreibt. Es ist ein in seinen Theilen und seiner Wirksamkeit kaum bemerklicher Punct, in welchem sich das Daseyn des Menschen zuerst zeigt, und worin sich keine der Qualitäten entdecken läßt, die wir Empfindung, Wahrnehmung, Gedanke, Vernunft, Selbstkraft nennen. Aber jener Punct entwickelt sich im Mutterleibe, wächst durch hinzukommende seinem Wesen angemessene und sich ihm verähnlichende Materie, geht aus dem Mutterleibe zur Selbstständigkeit hervor, und bildet sich aus, wird an allen seinen Theilen für die Empfindung empfänglich, eine lebendige und thätige Masse, ein Wesen, das denkt, will, und handelt, ein Mensch.

IX. Die sogenannte Intelligenz des Menschen ist ein Resultat derselben mechanischen Thätigkeiten, aus denen alle übrige Naturerscheinungen fließen. Das Wort Intelligenz ist nur ein Namen für Wesen, die so organisirt sind, wie wir, in denen wir Fähigkeiten der Selbsterhaltung, zweckmäßigen Gebrauch der Mittel dazu, mit Bewußtseyn verbunden, bemerken. Alle Dinge dagegen, die uns nicht analog sind, und nicht so wirken, wie wir, nennen wir mechanisch, blindlings, zufällig wirkende

Dinge. Ueberhaupt macht sich der Mensch selbst zum Mittelpunkte des Universums, auf welchen er Alles bezieht. Alle Thätigkeiten in der Natur, die den seinigen ähnlich sind, oder merkwürdige Naturerscheinungen, erklärt er sich aus einem ihm ähnlichen Wesen. Auf ein solches führt er die ganze Natur zurück. Nur weil er sich selbst unvermögend fühlt, jene ungeheuren und zahllosen Wirkungen hervorzubringen, die er im Universum wahrnimt; so glaubt er, die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er die Fähigkeiten des Urhebers der Welt zwar den seinigen analog, aber doch unverhältnißmäßig größer, als diese, vorstellt, damit jene Wirkungen möglicherweise durch sie hervorgebracht werden können. Hierdurch entsteht der Begriff einer intelligenten Gottheit, in welcher zugleich die Ordnung des Universum's ihren Grund hat.

X. Wenn man den Menschen aus Körper, und Seele als einem geistigen Wesen, bestehen läßt, so ist die Frage: Was ein Geist sey? — Die Antwort ist: Der Geist ist ein Wesen, dem kein Merkmal zukomt, von welchem wir einen Begriff haben, also eine bloße Negation. Der Geist soll ohne Ausdehnung und ohne Theile seyn, und dennoch auf Körper und verschiedene Entfernungen im Raume wirken; was sich widerspricht, oder wenigstens schlechthin unbegreiflich ist. Ist die Bewegung eine Veränderung der Verhältnisse des Körpers zu einem Orte im Raume, oder zu andern Körpern; so widerstreitet diesem Begriffe der Bewegung die Bewegung eines Geistes geradezu. Wenn auch die Seele sich bewegt, so bewegt sie sich doch zugleich mit dem Körper; sie hat also eine Eigenschaft mit den Körpern überhaupt gemein;

terie; sie ist folglich ebenfalls den Gesetzen der Materie unterworfen, und würde ohne den Körper unthätig und todt seyn. Die Hypothese von einer geistigen Seele hat auch nicht den geringsten Nutzen. Die Vorstellung dieser ist eigentlich die Vorstellung eines unsichtbaren Hauches, der sichtbare Wirkungen hat; aber dieser Hauch ist etwas Materielles, ist eine Modification der Luft. Will man eine reelle Idee von der Seele haben, so muß man immer zu materiellen Merkmalen seine Zuflucht nehmen, und dieses selbst beweist, daß die Seele nicht immateriell seyn könne. Wer die Seele vom Körper trennt, thut nichts anders, als daß er das Gehirn von — sich selbst unterscheidet. Das Gehirn ist die Seele. Es ist der Mittelpunct des Nervensystems, von welchem alle Bewegungen der Nerven, d. i. alle sogenannte Seelenwirkungen ausgehen, und in welches sie sich endigen. Daß übrigens die Menschen das Universum mit Geistern bevölkerten, hat eben darin seinen Grund, daß sie sich einen Geist im Menschen selbst träumten, und nun analogisch denselben auch auf andere lebendige Naturen übertrugen, ja für sich bestehende geistige Wesen ohne Körper erfanden, dergleichen die Engel seyn sollen.

XI. Alle sogenannte intellectuelle Fähigkeiten des Menschen bestehen zuletzt im Empfinden, und dieses ist eben so eine Folge des eigenthümlichen Wesens organisirter Substanzen, als die Schwere, Elasticität, Elektricität, der Magnetismus u. w. So wenig sich diese unleugbaren Eigenschaften der Materie ihrem letzten Grunde nach erklären lassen; eben so wenig läßt sich auch das Empfinden erklären. Die Sinne sind die äußern vermittelnden

 den

den Organe der Empfindungen, und diese selbst erhalten mannichfaltige Namen nach der mannichfaltigen Beschaffenheit ihrer Modificationen. Ideen sind die Veränderungen im innern Organe des Gehirns, welche auf die äußern Eindrücke der Sinne erfolgen, oder in diesen ihre Ursache haben. Es sind die Bilder der Gegenstände der Empfindungen. Bloß die größere Beweglichkeit des Gehirns unterscheidet den Menschen von den minder empfindlichen Thieren und den leblosen Geschöpfen; so wie die größere Beweglichkeit des Gehirns bey dem einen Menschen ihn in Ansehung seiner Geistesfähigkeiten von den andern unterscheidet, bey welchem die Beweglichkeit jenes geringer ist.

XII. Nicht bloß die intellectuellen Fähigkeiten der Menschen und ihre Verschiedenheit, sondern auch ihre moralischen Eigenschaften haben physische Ursachen. Die Natur wechselt nothwendig in's Unendliche in ihren Geschöpfen, in den Verbindungen und Formen, welche sie dem materiellen Stoffe mittheilt. Es giebt daher nicht zwey Menschen, die genau dieselben Züge hätten, genau auf dieselbe Art empfänden und dächten, dieselben Ideen hätten, die Gegenstände auf gleiche Art beurtheilten, und deswegen einerley Betragen beobachteten. Diese Verschiedenheit der Menschen, bey aller Ähnlichkeit der Organisation im Allgemeinen, bringt eine Ungleichheit derselben hervor, und diese ist wiederum die Veranlassung und die stärkste Stütze ihrer gesellschaftlichen Vereinigung. Aus der Nothwendigkeit einer gesellschaftlichen Verbindung der Menschen geht auch die Nothwendigkeit einer Moral hervor. Wie sich die Menschen in theoretischer Hinsicht in kluge und unwissende

nißvolle, und in dumme und unwissende scheiden; so scheiden sie sich in practischer in gute und böse. Die Seelenkräfte hängen aber gleich den Kräften des Körpers vom Temperamente desselben ab. Fragte man immer die Erfahrung anstatt des Vorurtheils, so würde die Medicin der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen liefern, und, indem sie den Körper heilte, zugleich für die Heilung der Seele sorgen. Das Dogma von der Geistigkeit der Seele hat aus der Moral eine Science conjecturale gemacht, wo man durchaus die wahren Triebfedern verkannte, die man brauchen muß, um auf den Menschen zu wirken; anstatt daß die Moral und Politik aus dem Materialismus Vortheile ziehen könten, die ihnen jenes Dogma nie zu verschaffen im Stande ist. Die sinnliche Erfahrung ist es auch, welche die Klugheit, die Vorsicht, in einem Menschen bewirkt, oder das, was man im eigentlichen und richtigen Sinne Vernunft (raison) nennen kann. Man beurtheilt künftige Fälle und das nöthige Verhalten dabey nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Die unmittelbare Empfindung oder unser Temperament können uns irre führen und täuschen; aber die Erfahrung und Reflexion darüber leiten uns wieder auf den richtigen Weg und belehren uns über das, was wirklich zu unserm Glücke beytragen kann. Ob man uns gleich daher täglich vorsagt, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen sey; so giebt es doch nur eine sehr kleine Zahl Menschen, die wirklich Vernunft haben, d. i. durch Reflexion über ihre Erfahrungen sich zu einem weisen Verhalten gebildet haben.

Nach dieser Angabe der Principien des Systems der Natur will ich zunächst die Art charakterisiren,

 wie

wie der Verfasser desselben den Einwürfen begegnet, die er gegen dasselbe gleichsam voraus ahndete. Was ihr zuerst widerstritt, waren die Hypothese von angebohrnen Ideen, und der Idealismus überhaupt. Jene räumt er leicht aus dem Wege, dadurch, daß er zeigt, wie alle unsere Vorstellungen aus sinnlichen Eindrücken entspringen. Der Idealismus hingegen, so wie ihn Berkeley aufgestellt hatte, und von dieser Seite allein kante ihn der Verfasser, beruht lediglich auf der Voraussetzung von der Immaterialität der Seele. Sobald man sich zum Materialismus bekennt, ist es nicht mehr schwierig, zu erklären, wie körperliche Substanzen auf die geistige Seele einwirken mögen, und diese Schwierigkeit ist es doch hauptsächlich, welche dem Berkeley den Idealismus zum Bedürfnisse machte. Entzieht man das Seelenwesen den Gesetzen der Materie, und will man alle ihre Bewegungen aus ihrer eigenen innern Energie erklären; so muß man auch zugestehen, daß sie allein fähig sey, die Bewegung im Universum aufzuhalten oder zu verändern. Das Universum ist aber nichts anders, als wie eine unermeßliche ununterbrochene Kette von in einander einwirkenden Ursachen, die durch nothwendige unveränderliche Gesetze bestimt werden, welche Gesetze nicht anders aufgehoben oder verändert werden können, als mit Aufhebung oder Vernichtung der Dinge selbst. Unsere Seele ist aber keinesweges von der Weltcausalität ausgenommen; ihre Thätigkeiten rühren zunächst nur von Ursachen her, die in uns selbst verborgen sind; und daher bilden wir uns ein, daß die Seele sich selbstständig bewege, weil wir die Triebfedern ihrer Thätigkeit nicht wahrnehmen, oder ihnen ihre bewunderenswürdige Wirksamkeit nicht zutrauen. Alle diese Irrthümer haben dem

in ihrem Grunde, daß wir den Körper als eine träge todte Materie ansehen; anstatt daß er eine empfindliche Maschine ist, die nothwendig bey einem Eindrucke das momentane Bewußtseyn desselben hat, und durch die Erinnerung an dieselben wiederholten Eindrücke das Bewußtseyn des Ich bekomt; so wie sich nachher hieraus der ganze Mechanismus des Raisonnements bildet.

So wenig, wie sich die Hypothesen vom Idealism und von angebohrnen Ideen vertheidigen lassen; eben so wenig kann auch die Existenz einer angebohrnen Idee der Pflicht vor aller Erfahrung von den Zwecken und Folgen unserer Handlungen, eines angebohrnen moralischen Sinnes oder Instinctes, dargethan werden. Der vornehmste Grund, welchen man für diese Behauptung anführt, ist die Uebereinstimmung der Menschen in gewissen Sätzen und die Nothwendigkeit derselben im Bewußtseyn, die sich auch bey den moralischen Grundurtheilen offenbare. Alle geometrische Demonstrationen haben die Nothwendigkeit ihrer Resultate im Bewußtseyn zur Folge, und diese Nothwendigkeit, glaubt man, könne nicht eine Wirkung der Erfahrung seyn. Dagegen erinnert nun der Verfasser des Systems der Natur, daß diese Voraussetzung, die Nothwendigkeit gewisser Sätze im Bewußtseyn lasse sich nicht aus der Erfahrung erklären, erschlichen sey. Alle nothwendigen Begriffe und Sätze werden erst durch Erfahrung erworben. Ehe man als nothwendig einsieht, daß das Ganze größer, als einer seiner Theile, seyn müsse, muß man das Ganze mit seinen Theilen in der Erfahrung verglichen haben. Daß zweymal zwey Vier sind, weiß ein Kind nicht; aber durch die Erfahrung

wird es sehr bald davon überzeugt; und da alle Menschen diese Erfahrung auf dieselbe Weise machen, weil die Naturgesetze für alle Menschen dieselben sind; so stimmen auch alle Menschen darin überein, die nothwendige Wahrheit jenes Satzes anzuerkennen. Auch in Hinsicht auf die Moral fließt hieraus, daß sie sich einzig und allein auf die Erfahrung gründe. Diese lehrt uns, was nützlich oder schädlich, tugendhaft oder lasterhaft, edel oder schändlich ist. Es ist bloß die Leichtigkeit und Geschwindigkeit, womit wir unsere Erfahrung zur moralischen Beurtheilung unserer eigenen, und der Handlungen Anderer, anwenden, welche uns verführt, an einen moralischen Instinct zu glauben.

Dem moralischen Empirismus, welchen das System der Natur lehrt, steht nichts mehr entgegen, als die von einer großen Parteyn der Philosophen angenommene Freyheit der menschlichen Seele. Diese ist auch eine natürliche Folge des Immaterialismus. Denn ist die Seele immateriell, so ist sie auch von dem Systeme der uns bekanten Naturgesetze in der Körperwelt ausgenommen; sie wird dadurch Gebieterinn ihres Schicksals, kann ihre Thätigkeiten selbst anordnen und leiten, ihren Willen aus eigener innerer Energie determiniren.

Der Verfasser des Systems der Natur bestreitet die Freiheit hauptsächlich mit folgenden Gründen: 1) Der Mensch ist offenbar ein Glied des großen Natur-Ganzen, und ist also auch diesem und den Einflüssen desselben untergeordnet. Wäre er in der That frey, so müßte er entweder stärker, als die ganze Natur, seyn, oder gar nicht zu ihr gehören. Beydes aber widerstreitet der Erfahrung schlechthin. Auch

die Immaterialisten müssen zugeben, daß die sogenannte immaterielle Seele des Menschen mit dem Körper im gegenseitigen Wirkungsverhältnisse stehe; sie hängt also auch von der physischen Causalität ab.

2) Es liegt im Menschen, wie in allen lebenden Naturwesen, nach Selbsterhaltung und Wohlseyn zu streben; alle Bewegungen seiner Maschine sind nothwendige Folgen dieses Triebes; der Mensch liebt das Vergnügen, und verabscheut den Schmerz; sein Wille muß also nothwendig durch die Objecte bestimmt werden, die er für nützlich, oder für schädlich hält, sie zu begehren oder zu verabscheuen. Was wir Deliberation nennen, ist nichts weiter, als ein successives Begehren und Verabscheuen, Angezogen oder Zurückgestoßen werden. Es ist folglich auch hier Alles mechanisch. Wir deliberiren nur, weil wir die Beschaffenheit der Gegenstände nicht genug kennen, auf welche sich unsere Thätigkeit beziehen soll; oder weil uns die Erfahrung von den näheren und entfernteren Wirkungen noch nicht hinreichend belehrt hat, welche gewisse Handlungen für uns haben möchten. Der Verfasser sucht die Deliberation selbst aus den physischen Actionen des Gehirns begreiflich zu machen.

3) Beym ersten Blicke scheint freylich für die Freyheit des Menschen zu sprechen, daß er die heftigsten Leidenschaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er ihnen entgegensetzt, hemmen und auch wohl ganz unterdrücken kann. Aber dies ist ein sehr precäres Argument, das bey genauerer Untersuchung völlig unzureichend scheint. Man kann immerhin einräumen, daß oft die Vorstellung einer drohenden Gefahr, eines entfernten Uebels, uns von ei-

nem

nem gegenwärtigen Genusse abschrecke oder zurückhalte. Sogar eine leise Erinnerung, eine geringe unmerkliche Modification unsers Gehirns, vernichten in jedem Augenblicke die reellsten Objecte, die auf unsern Willen einwirken. Gleichwohl läßt sich hieraus gar nicht auf die Freyheit schließen.

Die Association der Ideen erfolgt nach mechanischen Gesetzen, ist von uns unabhängig, wenigstens oft gar nicht in unserer Gewalt. Die Erinnerung wird stets durch den momentanen und habituellen Zustand bestimmt, in welchem wir uns befinden. Deßwegen vermag auch oft die Reflexion gar nichts über unser Thun und Lassen; wir vermissen alsdenn in unserm Bewußtseyn solche Ideen, die unsere Willensbestimmung aufhalten oder abändern könten, und stürzen uns darüber in Gefahr, ohne daß unsere Freyheit daran Theil hätte. Bösewichter sind mit Betrunkenen zu vergleichen; sie sind in einer Art von Wahnsinn. Indem sie ihre Verbrechen begehen, raisonniren sie über die möglichen und wahrscheinlichen Folgen derselben nicht; oder wenn sie es thun; so gewinnt doch das Raisonnement keine Macht über ihren Willen. Ist die Ruhe in ihrer Maschine wiederhergestellt, dann entsteht freylich bey ihnen eine vernünftigere und wirksamere Reflexion über die Folgen ihrer Handlungen, weil die Ideen ihnen in's Bewußtseyn kommen, die vor dem Handeln fehlten. Aber alsdenn ist es zu spät, und dieser Zustand des Gemüths, welcher nun erfolgt, ist es, welchen man mit dem Namen der Reue, des bösen Gewissens, zu bezeichnen pflegt.

Der Wille ist nicht ein erstes und ursprüngliches Princip der menschlichen Handlungen. Man hält ihn für selbstthätig, weil man nicht höher hinaufsteigt,

steigt, und die mannichfaltigen verwickelten Ursachen nicht bemerkt, die das Gehirn disponiren, und den Willen, der bloß passiv ist, in Thätigkeit setzen. Der Mensch also ist nach dem Systeme der Natur nie frey in keinem Augenblicke seines Lebens. Er wird nothwendig durch die wirklichen oder scheinbaren Vortheile determinirt, welche er mit Ideen der Gegenstände verbindet, die seine Triebe und Begierden reizen. Diese Begierden sind nothwendig in einem Wesen, das unaufhörlich nach Glückseligkeit strebt; ihre Thätigkeit ist nothwendig, weil sie von dem Temperamente abhänget; das Temperament ist nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente bestimt wird, aus denen es zusammengesetzt ist; die Modificationen dieses Temperaments sind nothwendig, weil sie unfehlbare und unvermeidliche Folgen der Art sind, wie die natürlichen und moralischen Dinge beständig auf uns einwirken.

4) Man beruft sich oft auch zur Begründung der Freyheit auf die sogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Mensch frey wählt, wie es z. B. von seiner gleichgültigen freyen Wahl abhängt, ob er in gewissen Fällen gehen, oder stille stehen will. Allein auch diese gleichgültigen Handlungen sind nur scheinbar frey, nicht wirklich. Sie scheinen nur frey zu seyn, weil wir uns des eigentlichen Motivs, das in einem solchen Falle die Handlungen bestimt, nicht deutlich bewußt werden. In einem lebhaften Dispute über die Freyheit könte vielleicht Jemand fragen: Ob es nicht bey ihm stehe, sich aus dem Fenster zu stürzen ein paar Stockwerke herunter? Auf diese Frage kann man aber dreist Nein antworten.

... Hat Jemand seine vernünftige Besonnenheit, so wird zuverlässig sein Eifer, die Freyheit zu beweisen, kein hinlänglich starkes Motiv für ihn seyn, um ihm sein Leben oder seine Gesundheit aufzuopfern. Wenn er sich aber doch wirklich zum Beweise seiner Freyheit aus dem Fenster stürzte; so würde auch dieses noch keinesweges zu dem Schlusse berechtigen, daß er wirklich frey gehandelt habe. Man könte nur mit Rechte daraus schliessen, der Mensch müsse ein sehr heftiges Temperament haben, wodurch er zu einer solchen Thorheit getrieben werden konte. Denn jene Handlung wäre die That eines Wahnsinnigen, und der Wahnsinn hat in heftigen Wallungen des Blutes seinen Grund, nicht in dem Willen.

5) Die Erziehung, die Gesetzgebung im Staate, die Moral, die Religion, setzen sämtlich den nothwendigen Determinismus voraus. Wozu diese, wenn man ihnen nicht eine Kraft zutraute, die Triebe, Begierden und Leidenschaften der Menschen zu bändigen, und ihr Thun und Lassen zu bestimmen ihrem Wohl heilsamen Zwecken hinzulenken? Die Religion in allen Ländern lehrt das Daseyn eines nothwendigen Wesens, dessen unwiderstehlichem Willen das ganze Menschengeschlecht und die Natur überhaupt unterworfen sind, und das ihr Schicksal nach ewigen Gesetzen einer unveränderlichen Weisheit anordnet. Ist nicht der Gott, welchen die Menschen anbeten, der uneingeschränkte Herr ihrer Bestimmung? Ist er es nicht, der auserwählt, und verwirft? Sind die Drohungen und Verheissungen selbst, welche die Religion an die Stelle der wahren Motive setzt, deren sich eine vernünftige Politik bedienen sollte, nicht auf die Idee der Wirkungen gegründet, welche diese Chimären nothwendig

wen-

wendig bey unwissenden, furchtsamen, wundersüchtigen Menschen hervorbringen müssen? Endlich fragt der Verfasser: "Jene wohlthätige Gottheit, die ihre Geschöpfe in's Daseyn ruft, zwingt sie dieselben nicht, ohne Wissen und Willen derselben eine Rolle zu spielen, woraus ewiges Glück oder Unglück für diese entspringt?"

6) Wenn der Mensch zu allen seinen Handlungen determinirt wird, haben einige Vertheidiger der Freyheit behauptet, so werden Verdienst und Schuld zu Ungereimtheiten; Belohnungen und Strafen sind Thorheiten und Grausamkeiten; was gleichwohl der gesunden Vernunft widerspricht. Dies Argument war es vorzüglich, das man auch in England dem Fatalismus des Priestley entgegensetzte.

Der Verfasser des Systems der Natur leugnet seinerseits, daß jene Begriffe, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe, ihren Sinn und Zweck verlieren, und daß von dieser Seite das System des Fatalismus dem State irgend gefährlich seyn oder werden könne, sobald man dasselbe und jene Begriffe nur recht verstehe. Die Zurechnung einer Handlung heißt, daß man sie Jemandem als Urheber derselben beylegt. Dies kann geschehen, wenn man auch annimt, daß diese Handlung eine Wirkung der Nothwendigkeit war. Wir verbinden die Begriffe von Verdienst und Schuld mit gewissen Handlungen, wegen heilsamer oder nachtheiliger Wirkungen, welche sie für Andere haben. Handelte auch Jemand aus Nothwendigkeit, so wird darum seine Handlung nicht weniger gut oder schlecht, rühmlich oder tadelhaft für alle diejenigen seyn, die ihren Einfluß empfinden, danach sie den Beyfall oder die Misbilligung

Neigung dieser erweckt. Nun sollen die Gesetze die Gesellschaft in ihrem Bestande erhalten, und die Glieder derselben hindern, einander zu schaden. Dazu bedarf es aber für die Gesetzgebung bloß der Supposition, daß die handelnden Wesen modificirt werden können. Die Strafen sind Motive, welche uns die Erfahrung als wirksam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenschaften auf den Willen der Menschen zu unterdrücken oder zu schwächen. Mögen nun die Leidenschaften herrühren, aus welcher nothwendigen Ursache sie wollen; der Gesetzgeber nimt sich vor, ihre Wirkungen zu vereiteln und zu hemmen; er gebraucht die Strafen dazu, und wenn er diese zweckmäßig gebraucht, kann er eines glücklichen Erfolges sicher seyn. Was auch für eine Ursache die Menschen handeln läßt, jeder hat ein Recht, die Wirkungen ihrer Handlungen zu hindern, so wie Jeder, dem ein Fluß seinen Acker überströmt, ein Recht hat, diesen durch einen Damm einzuschränken, oder gar den ganzen Fluß, wenn er kann, abzuleiten. Vermöge dieses Rechtes kann die Gesellschaft drohen und strafen, um ihre Glückseligkeit vor solchen Gliedern zu sichern, die fähig wären, sie zu beeinträchtigen, oder sie wirklich beeinträchtigen.

Freylich darf die Gesellschaft Handlungen nicht bestrafen, an denen der sogenannte freye Wille keinen Antheil hatte. Aber man muß wiederum diese sogenannten unwillkührlichen Handlungen nur nicht misverstehen. Der Wahnsinn ist ohne Zweifel ein unwillkührlicher und nothwendiger Zustand, aber Niemand findet es doch ungerecht, den Wahnsinnigen ihre Freyheit zu nehmen, obgleich ihre Handlungen nur der Zerrüttung in ihrem Gehirne zugeschrieben werden können. Wiewohl die Gesellschaft unwillkühr-

che

che Handlungen nicht bestraft, so folgt daraus nicht, daß sie nicht determinirt waren. Sie waren allerdings determinirt. Es trat bloß der Fall ein, daß die Motive, welche die Gesetze schädlichen Handlungen in den Weg legen, diesmal nicht auf den Handelnden wirken konten; anstatt daß wenn sie auf ihn gewirkt hätten, er die Handlung unterlassen haben würde, und nur aus diesem Grunde wird die Handlung verziehen. Das System des Fatalismus hat also keinesweges, wie man ihm so oft vorgeworfen hat, Gleichgültigkeit gegen Verbrechen, gegen die Gefühle der Ehre und Schande, zur Folge. Jeder Verbrecher weiß, daß sein Verbrechen ihm selbst und Andern schaden werde; und dieses Bewußtseyn muß seine Gleichgültigkeit aufheben. Die Gefühle der Reue und Schande sind schmerzhafte Empfindungen, welche die Wirkungen unsers Thuns und Lassens in Hinsicht auf die Gegenwart oder Zukunft in uns hervorbringen. Die Furcht vor diesen ist also ein Motiv, schlechte Handlungen nicht zu begehen, um uns jene Empfindungen zu ersparen. Warum sollte beym Systeme des Fatalismus nicht diese Furcht dieselbe bleiben, und denselben Effect haben?

Nicht mehr Grund hat ein anderer Vorwurf, der dem Systeme des Fatalismus gemacht wird, daß es die Menschen überhaupt in Apathie versenke, und die Bande auflöse, welche an das Interesse der Gesellschaft knüpfen. Gesetzt auch, daß man die innigste Ueberzeugung hegte, die Uebel, die man selbst leidet, oder von denen man bey Andern Zuschauer ist, seyen nothwendige Folgen natürlicher Ursachen und Verhältnisse; so wird man doch nichts desto weniger den Ursachen sowohl der eigenen Uebel, als der Uebel un-

unserer Nebenmenschen abzuhelfen oder vorzubauen suchen.

Wie die Lehre von der Freyheit, bemüht sich der Verfasser des Systems der Natur auch die gangbaren Meynungen von der *Immaterialität* und der *Unsterblichkeit* der Seele noch umständlicher zu widerlegen. Der Wunsch nach Fortdauer entspringt im Menschen ganz natürlich aus der Tendenz eines empfindenden Wesens, die darauf gerichtet ist, sich selbst erhalten zu wollen, und die sehr leicht die Täuschung erzeugt, oder wenigstens begünstigt, daß es sich wirklich immer erhalten werde. Aber der Mensch wünscht ja auch, seinen Körper zu erhalten, und doch sieht er diesen Wunsch vereitelt; er wünscht, reich zu werden, und wird es nicht; wie sollte es ihm mit dem Wunsche der Fortdauer nach dem Tode in Ansehung der Realisirung desselben besser ergehen?

Unsere Seele ist nichts weiter als ein *Princip der Empfindlichkeit*. Denken, Geniessen, Leiden, ist ein Empfinden. Das ganze Leben ist ein Inbegriff von Modificationen oder Thätigkeiten, wie sie einem organisirten Wesen zukommen. Sobald dieses organisirte Wesen, der Körper, zu leben aufhört, kann die Empfindlichkeit sich nicht mehr äussern; es kann also auch keine Vorstellungen, und folglich keine Gedanken mehr haben. Alle Vorstellungen empfangen wir durch die Sinne; wie können wir sie ferner empfangen, wenn die Sinne nicht mehr existiren? Betrachtet man die Seele als ein von dem beseelten Körper getrenntes Wesen: warum betrachtet man nicht auch das Leben als eine von dem lebenden Körper abgesonderte Substanz? Das organisirte Wesen überhaupt läßt sich mit einer Uhr vergleichen. Ist diese

einmal

einmal zerbrochen, so ist sie nicht mehr zu dem Zwecke zu gebrauchen, wozu sie bestimt war. Behaupten, daß die Seele nach dem Tode empfinden, denken, genießen, leiden werde, heißt behaupten, daß eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren könne, zu gehen und den Lauf der Stunden anzuzeigen. Wer uns überreden will, daß die Modificationen eines Körpers erhalten werden mögen, obgleich die Substanz desselben vernichtet sey; behauptet, daß Qualitäten ohne Subject existiren können, was eine offenbare Ungereimtheit ist.

Die Theologen erwiedern hierauf freylich, daß die Erhaltung der Seelen nach dem Tode des Körpers eine Wirkung der göttlichen Allmacht sey. Aber dies heißt eine Ungereimtheit durch eine willkührliche Hypothese unterstützen. Wie man sich auch die göttliche Allmacht denken mag; sie kann nicht bewirken, daß ein Ding zugleich sey, und nicht sey; sie kann nicht bewirken, daß eine Seele empfinde oder denke, ohne die nothwendigen Mittel, wodurch allein sie zu empfinden und zu denken vermag.

Der Verfasser geht noch weiter. Er sucht darzuthun, daß die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht nur gar nichts Tröstliches in der That für die Menschen habe, nicht nur die Furcht vor dem Tode gar nicht aufhebe oder mindere; sondern vielmehr diese noch vergrößere durch allerhand religiöse Vorurtheile, die mit ihr in Verbindung gesetzt werden.

So überzeugt auch Jemand von der Wahrheit und Realität der Aussicht in eine selige Zukunft seyn mag; so fürchtet er sich doch, und zittert, wenn er an die Auflösung seines Körpers durch den Tod denkt. Die Hoffnung der Unsterblichkeit nützt ihm also hierin zu nichts.

Aber warum fürchten denn die Menschen den Tod? — Es sind zwey Hauptursachen, die dazu beytragen. Die eine ist, daß gewöhnlich heftige Schmerzen den Tod begleiten, und daß er den Menschen eine Existenz raubt, die ihnen angenehm ist, an die sie gewöhnt sind. Die andere ist die Ungewißheit des Zustandes, der auf die gegenwärtige wirkliche Existenz folgen wird. Diesen Ursachen der Todesfurcht kann man inzwischen durch eine vernünftige Erwägung derselben sehr leicht begegnen. Man betrachte den Tod nur aus dem Gesichtspuncte eines nothwendigen Naturzwecks. Wenn das Leben ein Gut ist, und wir genöthigt sind, es zu lieben; so ist es nicht minder nothwendig, es zu seiner Zeit zu verlassen, und die Vernunft muß uns lehren, uns in den Willen des Schicksals ruhig zu ergeben. Ein großer Mann erklärte die Philosophie für eine Betrachtung des Todes. Er wollte damit nicht sagen, daß wir uns beständig mit der traurigen Beschäfftigung unterhalten müßten, an unser Ende zu denken, und das Schrecken des Todes zu nähren; vielmehr er wollte einladen, uns mit einem Gegenstande vertrauter zu machen, den die Natur uns als nothwendiges Ziel vorgesteckt hat, und ihn mit heiterer Stirn zu erwarten.

In Hinsicht auf den Zustand nach dem Tode hat schon Baco bemerkt, daß die Menschen den Tod aus demselben Grunde fürchten, aus welchem Kinder nicht gerne im Dunkeln sind. Wir mistrauen Allem, was wir nicht kennen, und scheuen es. Wir wollen deutlich erkennen, um uns vor Dingen zu verwahren, die unser Wohlseyn bedrohen, und uns solche zu verschaffen, die uns nützlich und angenehm seyn kön-

können. Der lebende Mensch kann sich das Nichtdaseyn gar nicht vorstellen; der Zustand nach dem Tode beunruhigt ihn also; und aus Mangel an wirklicher Erfahrung arbeitet nun seine Phantasie, ihm jenen ungewissen Zustand gut oder übel vorzumahlen. Gewohnt zu empfinden, zu denken, thätig, in gesellschaftlichem Verhältnisse und Genusse zu seyn, scheint ihm die Auflösung durch den Tod das größte Unglück, das ihn aller Freuden des Lebens berauben wird, um ihn in das Nichts herabzustürzen.

Indessen sind doch dies alles leere Einbildungen. Ein tiefer Schlaf kann uns das wahrste Bild von unserm Nichtseyn nach dem Tode geben. Er raubt auch uns Alles; er vernichtet uns gleichsam für die Welt, und die Welt für uns. Und ist der Tod etwas anders, als ein tiefer und dauernder Schlaf? Bloß weil der Mensch sich keine wirkliche Idee vom Tode machen kann, fürchtet er ihn; könte er jenes, würde er von dem Augenblicke an ihn zu fürchten aufhören. Da er inzwischen von einem Zustande gar keinen Begriff hat, wo er nicht empfindet; so wähnt er doch, er werde, auch wenn er nicht mehr existirt, doch noch Bewußtseyn dieses seines traurigen Zustandes haben; er wähnt, sein Begräbniß und sein Liegen im Grabe eben so zu fühlen, wie er es lebendig fühlen würde. O Sterblicher, ruft der Verfasser aus, wie verblendet dich deine Furcht! Nach deinem Tode werden deine Augen nicht mehr sehen, deine Ohren nicht mehr hören; in deinem Sarge wirst du nicht ein Zeuge des Leichenbegängnisses seyn; du wirst an Allem, was man mit deinem entseelten Leichname macht, so wenig Theil nehmen, wie du den Tag vor deiner Geburt an etwas Theil nehmen kontest. Sterben heißt aufhören;

ren, zu empfinden und zu denken, zu genießen und zu leiden; deine Ideen werden mit dir verschwinden; deine Leiden werden dir nichts in's Grab nachfolgen.

Hätte auch die Hoffnung der Unsterblichkeit etwas Tröstliches, und könte sie wirklich die Furcht vor dem Tode mindern; so sind doch so viel abergläubische religiöse Vorurtheile mit jener vergesellschaftet, daß der Gedanke des Todes durch sie noch um Vieles empörender und quälender wird. Die positive Religion stellt uns den Tod als den furchtbarsten Augenblick vor, der nicht nur allen unsern Vergnügungen ein Ende macht, sondern auch uns hülflos der unerhörten Strenge eines unerbittlichen Despoten überliefert, dessen Richterspruch nichts zu mildern vermag. Nach ihr ist der tugendhafteste Mensch nie sicher, daß er der Gottheit wohlgefällig seyn werde; er hat Ursache, vor der Strenge ihres Gerichts zu zittern. Schreckliche und ewige Büßungen erwarten die Opfer ihres Eigensinnes, wegen unwillkührlicher Schwächen oder unvermeidlicher Vergehungen, die ihren Zorn entflamt haben. Dieser unversöhnliche Tyrann wird sie strafen, daß sie Triebe und Neigungen befriedigten, die er selbst ihren Herzen einpflanzte; er wird sie strafen wegen Irrthümer des Verstandes, wegen Vorstellungen, Meynungen und Leidenschaften, die sie in der Gesellschaft empfiengen, in welcher er selbst sie gebohren werden ließ. Er wird ihnen nicht verzeihen, daß sie sein unbegreifliches Wesen verkannten; daß sie wagten, selbstständig zu urtheilen; daß sie sich weigerten, schwärmerischen betriegerischen Führern zu gehorchen; daß sie die Stirn hatten, ihre eigene Vernunft zu Rathe zu ziehen, die er ihnen

gleichs

gleichwohl ertheilt hatte; damit sie ihnen zum Leitsterne auf dem Wege des Lebens dienen sollte.

Wenn man unbefangen diese Vorurtheile überlegt, welche die positive Religion mit der Hoffnung der Unsterblichkeit verbindet; was hat denn diese wohl für vernünftige Menschen für einen Werth? Und wie kann sie geeignet seyn, uns von der Todesfurcht zu befreyen, die im Gegentheile durch sie erst unendlich quälend wird? Wollte man einwenden, daß, wenn die Religion auf gleiche Weise den Guten wie den Bösen die ewige Seligkeit verspräche, doch Jedermann an das andere Leben glauben würde: so antwortet der Verfasser geradezu: daß die Religion auch den Bösen den Himmel zuerkenne, sofern sie oft den unnützesten und schlechtesten Menschen einen Platz darin angewiesen habe *). Sie stärkt die Leidenschaften der Bösewichter, indem sie Verbrechen legitimirt, welche sie ohne die Kirche sich gefürchtet und geschämt haben würden zu begehen. Kurz die Priester der positiven Religionen gewähren den verworfensten Menschen die Mittel, um den Bannstrahl von ihren Häuptern abzuwenden, und troß der ungeheuersten Sünden dennoch zur ewigen Seligkeit zu gelangen.

Man könte glauben, daß die Politik die Begriffe von Himmel und Hölle nach dem Tode für Gute und Böse

*) Als Beyspiele nennt er in einer Note (P. I. p. 272) den Moses, Samuel, David bey den Juden; den Mohammed bey den Muselmännern; bey den Christen den Constantin, den heil. Cyrillus, Athanasius, Dominicus, die Kreuzbrüder, die Ligisten, et tant d'autres brigands religieux et zélés persécuteurs, que l'Eglise révère.

Menschen so erzogen, so werden sie der himmlischen Belohnungen nicht als aufmunternder Preise der Tugend bedürfen; man wird nicht nöthig haben, ihnen die brennenden Schlünde der Hölle zu zeigen, um ihnen Abscheu vor dem Laster zu erwecken.

Eben so wenig hat eine gerechte, aufgeklärte, tugendhafte, wachsame Regierung, die sich aufrichtig das gemeine Beste vorsetzt, nöthig, Fabeln und Lügen zu Hülfe zu nehmen, um vernünftige Unterthanen zu regieren. Sie würde sich schämen, Mittel zu brauchen, um Bürger zu täuschen, die ihre Pflichten kennen, billigen Gesetzen unterworfen sind, und das Gute zu schätzen wissen, das ihnen von der Regierung bereitet wird. Sie weiß, daß die Achtung des Publicum's mehr Einfluß auf gut erzogene Menschen hat, als die Furcht vor dem Gesetze; daß die Gewohnheit hinreicht, einen Abscheu selbst gegen solche Verbrechen einzuflößen, die im Verborgenen geschehen und sich der Bemerkung der Gesellschaft entziehen; daß sichtbare Strafen in dieser Welt mehr auf rohe Menschen wirken, als Androhungen derselben in einer entfernten und ungewissen Zukunft. Sie weiß endlich, daß die sinnlichen Güter, welche die höchste Gewalt im State verdienstvollen Bürgern ertheilen kann, die Gemüther der Menschen unendlich mehr rühren, als alle die luftigen Belohnungen, die man ihnen in einem künftigen Leben verspricht.

Will die Politik je die Idee von dem Leben nach dem Tode zur Sicherheit der Gesetzgebung, als Anreiz für die Bürger zur Tugend und zum Verdienste benutzen; so mache sie die Menschen aufmerksam auf den Nachruhm nach dem Tode, und stärke die Empfänglichkeit, die jeder Mensch für den [illegible]

ben

den hat. Niemand kann die Vorstellung ertragen, ganz aus dem Andenken seiner Mitmenschen zu verschwinden; und Wenige haben den Muth, sich über die Urtheile der Nachwelt ganz hinwegzusetzen, und sich in den Augen derselben herabzuwürdigen. Wer ist unempfindlich für das Vergnügen, daß sein Tod denen Thränen entlocken werde, die ihn überleben; daß ihre Seelen sich noch mit ihm beschäfftigen; daß er noch aus dem Grabe auf sie wirken werde. Die Moral und die Politik mögen also die Bürger anfeuern, sich ihren Eltern, Kindern, Verwandten, Freunden, Hausgenossen, persönlich werth zu machen; sich Achtung bey ihren Mitbürgern zu erwerben; treu ihrem Vaterlande zu dienen, das ihnen ihr Wohlseyn sichert; Arbeiten zu übernehmen und auszuführen, die den Preis der Nachwelt erwerben; und so im Voraus den Reiz des Ruhmes zu genießen, den sie nach ihrem Tode haben werden. Haben die Bürger in dieser Stimmung gelebt und gehandelt; so können und werden sie den Tod mit Gleichgültigkeit betrachten und mit Standhaftigkeit erwarten, und jene ungewissen Hoffnungen der Zukunft, jene Furcht vor ihren Schrecken, den Träumern und Schwärmern überlassen.

Es war consequent, daß der Verfasser des Systems der Natur bey dieser seiner Philosophie über die Natur und Bestimmung des Menschen insbesondre, auch den Selbstmord nicht bloß entschuldigte, sondern sogar vertheidigte, rechtfertigte, und unter gewissen Umständen empfahl. Er bringt folgende Gründe für denselben an:

I) Die Verbindung des Menschen mit der Natur ist weder freywillig von seiner Seite eingegangen, noch

noch gegenseitig unter beyden. Der Wille des Menschen hatte keinen Theil an seiner Geburt, und gemeiniglich wird er auch wider seinen Willen gezwungen, das Leben zu verlassen: Alle Handlungen des Menschen sind nothwendige Wirkungen unbekanter Ursachen, die seine Willensäußerungen determiniren. Er ist in den Händen der Natur, was ein Schwerdt in seiner eigenen Hand ist. Dieses kann ihm entfallen, ohne daß man es beschuldigen dürfte, es sey undankbar gegen ihn, oder bräche seine Verbindlichkeit. Nur unter der Bedingung, daß er glücklich ist, kann der Mensch sein Daseyn lieben; sobald ihm die ganze Natur die Glückseligkeit versagt; alles, was ihn umgiebt, ihm beschwerlich wird; traurige niederschlagende Bilder sich seiner Phantasie darstellen, darf er einen Posten verlassen, dem er nicht entspricht, und wo es ihm an aller Unterstützung gebricht; er existirt alsdenn schon nicht mehr; er schwebt in einem leeren Raume; er kann weder sich, noch Andern, weiter nützlich seyn.

II) Sieht man auf den Vertrag, der den Menschen mit der bürgerlichen Gesellschaft verbindet; so ist jeder Vertrag bedingt und gegenseitig; beyde Parteyen versprechen sich Vortheile davon. Der Bürger hängt nur mit der Gesellschaft, dem Vaterlande, seinen Hausgenossen, zusammen, sofern er durch sie glücklich ist. Fällt diese Bedingung weg, so ist er in Freyheit gesetzt. Wie könte man einen Menschen tadeln, der seinen Aufenthalt in der Stadt unnütz fände, kein Mittel hätte, sich dort zu ernähren, und nun in eine tiefe Einöde flüchtete, um hier seines Kummers und seiner Sorgen zu vergessen? Also auch mit welchem Rechte tadelt man denjenigen, der sich aus

Ver-

Verzweiflung tödten? Thut dieser etwas anders, als daß er sich von der Gesellschaft entfernt? Der Tod ist die einzige Rettung des Verzweifelten. So lange dem Menschen die Hoffnung bleibt; so lange ihm seine wirklichen oder eingebildeten Leiden nicht unerträglich scheinen; so lange er sich schmeichelt, sie werden ein Ende nehmen, und es werde noch eine angenehme Existenz für ihn folgen, wird er sich auch nicht des Lebens berauben. Aber wenn nichts mehr die Liebe zum Daseyn in ihm nährt, dann ist ihm das Leben die drückendste Bürde, und Sterben erscheint demjenigen als Pflicht, der sich ihrer zu entledigen sucht. Eine Gesellschaft, die uns das Gut, dessen wir bedürfen, nicht verschaffen kann oder will, verliert alle ihre Rechte auf uns; eine Natur, die dabey beharrt, unser Daseyn elend zu machen, befiehlt uns, dasselbe zu verlassen. Indem wir sterben, erfüllen wir einen ihrer Befehle, wie wir bey der Geburt gethan haben.

Man hat von diesen Grundsätzen über die Rechtmäßigkeit und Zulässigkeit des Selbstmordes, meynt der Verfasser, nichts zu fürchten. Solche Grundsätze sind es nicht, die die Menschen bestimmen, so gewaltsame Maaßregeln zu ergreifen. Es ist ein durch Kummer und Sorgen verdorbenes Temperament, eine gallichte und melancholische Constitution, ein Fehler in der Organisation des Körpers, eine Unordnung in der gesamten Maschine; kurz es ist die Nothwendigkeit, und nicht eine raisonnirende Speculation, welche in einem Menschen den Entschluß erzeugt, sich selbst zu entleiben. Nichts verführt zu diesem Schritte, so lange Jemand Vernunft, oder Hoffnung, diesen Balsam für alle Leiden, hat. Der Unglückliche,

der

der seinen Kummer und seine Schmerzen nie aus den Augen verliert, vor dessen Geiste nur der Gedanke an Leiden schwebt, kann auch nur von diesen allein Motive des Entschlusses annehmen. Ueberdem welchen Vortheil, welche Hülfe, kann sich die Gesellschaft von einem Unglücklichen versprechen, der zur Verzweiflung gebracht ist, von einem durch Traurigkeit niedergebeugten, durch Gewissensbisse gefolterten Misanthropen, der keine Beweggründe mehr hat, Andern nützlich zu werden, der sich selbst aufgiebt, und kein Interesse mehr daran findet, seine Tage zu verlängern? Würde die bürgerliche Gesellschaft, fragt der Verfasser sogar, nicht viel glücklicher seyn, wenn man alle Bösewichter überreden könte, sich dem Anblicke des Publicum's zu entziehen, damit nicht die Gesetze genöthigt würden, sie zu vertilgen? Würden selbst diese Bösewichter nicht viel glücklicher seyn, wenn sie der Schande und den ihnen bestimten Strafen zuvorkommen wollten und dürften, die ihnen die Gesetze zuerkennen.

Noch eine hierher gehörige, ohne Hinsicht auf die Rechtmäßigkeit des Selbstmordes, an sich sehr gegründete Bemerkung des Verfassers will ich anführen. Nichts ist für den Stat ersprießlicher, als den Bürgern Verachtung des Todes überhaupt einzuflößen, und die falschen Ideen aus ihren Gemüthern zu verbannen, welche sie von den Folgen desselben haben. Die Furcht vor dem Tode muß nothwendig die Völker feig machen; und die Furcht vor seinen Folgen muß Fanatiker und melancholische Frömler hervorbringen, die sich selbst und Andern zur Last sind. Der Tod ist eine Zuflucht, die man der unterdrückten, durch die Ungerechtigkeit der Menschen oft in Verzweiflung

gestürz-

gestürzen, Tugend nicht entziehen muß. Wenn die Menschen den Tod weniger fürchteten, würden sie weder fanatisch, noch abergläubisch seyn. Die Wahrheit würde die eifrigsten Vertheidiger finden, die Rechte des Menschen würden auf das muthigste und standhafteste behauptet, die Irrthümer auf's kräftigste bestritten, und die Tyranney würde von allen Nationen verbannt werden; anstatt daß Feigheit und Furchtsamkeit das Gegentheil bewirken. Mit einem Worte: Die Menschen können nicht zufrieden und glücklich werden, solange ihr abergläubischer Wahn sie vor Phantomen zittern macht.

Ueberhaupt muß der Nutzen der einzige Maaßstab aller praktischen Urtheile des Menschen seyn. Nützlich seyn, heißt zum Wohle; Schädlich seyn, heißt zum Unglücke seiner Mitmenschen beytragen. Wenn der Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens seine Glückseligkeit sucht; so darf er auch nichts misbilligen, als was ihm diese selbst oder die Mittel dazu verschafft. Man nennt denjenigen Gegenstand ein Interesse, oder legt ihm ein solches bey, an welchen der Mensch nach seinem Temperamente und seiner Vorstellungsart den Begriff seines Wohlseyns knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Interesse, was wir nicht als nothwendig zu unserer Glückseligkeit betrachten. Niemand in der Welt ist ganz ohne alles Interesse; denn Niemand ist ganz ohne das Bedürfniß der Glückseligkeit. Aber das Interesse eines Jeden, des Guten wie des Schlechten, des Vornehmen wie des Geringen, des Reichen wie des Armen, ist verschieden. Wenn also das Interesse die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen ist; so heißt das soviel, daß Jeder an

der Beförderung seiner Glückseligkeit auf seine eigene Art arbeitet. In dieser Hinsicht kann auch kein Mensch uninteressirt (uneigennützig) genannt werden. Wir geben dieses Prädicat bloß solchen Menschen oder Handlungen, bey denen wir die wahren Triebfedern nicht kennen, oder deren Interesse wir billigen. So nennen wir einen Freund treu, edelmüthig, uninteressirt, wenn er mehr durch das Vergnügen gerührt wird, uns in unserm Unglücke beyzustehen, als unbrauchbare Schätze aufzuhäufen. Kurz alle diejenigen halten wir für uneigennützig, die für irgend einen Gegenstand, an welchen sie ihre Glückseligkeit knüpfen, Aufopferungen machen, welche uns zu kostbar vorkommen, weil wir jenem Gegenstande nicht denselben Werth beymessen. Das Interesse Anderer; so wie unser eigenes, beurtheilen wir oft sehr unrichtig, bald zu ihrem und unserm vermeynten Vortheile, bald zum Nachtheile.

Ein wirklich tugendhafter Mensch ist nur derjenige, der beständig das Interesse vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, so wie das Bedürfniß, sich selbst zu lieben und zu schätzen; der voll von diesen ihm habituell gewordenen Ideen sich selbst geheimer Verbrechen enthält, welche ihn in seinem eignen Urtheile erniedrigen würden, etwa so, wie Jemand, der von Kindheit auf zur Reinlichkeit gewöhnt ist, sich vor der Unsauberkeit scheuet, auch wenn er von Niemand bemerkt wird. Diese Principien sind nach dem Verfasser des Systems der Natur die wahre Grundlage der Moral.

Nichts ist chimärischer, als ein Moralprincip, das sich auf eingebildete Gründe stützt, die man außerhalb die Natur versetzt, oder auf angebohrne Gesetze,

ſehe, die vor aller Erfahrung hergehn, und von den Vortheilen, welche aus unſeren Handlungen für uns entſpringen, unabhängig ſeyn ſollen. Es gehört zum Weſen des Menſchen, ſich ſelbſt zu lieben, ſich erhalten zu wollen, ſich ein angenehmes Daſeyn zu verſchaffen; alſo iſt auch das Intereſſe, oder das Streben nach Glückſeligkeit, das einzige Princip aller ſeiner Handlungen. Dieſes Intereſſe hängt aber von ſeiner natürlichen Organiſation, ſeinen Bedürfniſſen, Kentniſſen und Gewohnheiten ab. Er iſt ohne Zweifel im Irrthume, wenn eine fehlerhafte Organiſation, oder falſche Meynungen, ihn ſein Wohlſeyn in Dingen ſuchen laſſen, welche ihm oder Andern unnütz oder gar ſchädlich ſind. Hingegen wandelt er auf dem ſichern Pfade zur Tugend, wenn er nach richtigen Ideen ſeine Glückſeligkeit in ein Betragen ſetzt, das ſeinen Mitmenſchen und ihm ſelbſt wahrhaft nützlich iſt, das deswegen auch Andere billigen, ſo daß es für dieſe ſelbſt ein Gegenſtand des Intereſſe's wird.

Nur durch Tugend kann der Menſch glücklich werden. Ohne Tugend kann die Geſellſchaft weder Nutzen bringen, noch auch ſubſiſtiren; wirkliche Vortheile können nur mit ihr verbunden ſeyn, wenn ſie aus Gliedern zuſammengeſetzt iſt, von dem Verlangen beſeelt, einander gefällig zu ſeyn, und für ihr gegenſeitiges Wohl zu wirken. Findet dieſes Wohlwollen der Bürger gegen einander nicht Statt, ſo kann auch der Stat nicht gedeihen; er gewährt alsdenn den Individuen keine Glückſeligkeit; ſo wenig eine Familie dieſelbe ihren Angehörigen gewährt, wenn dieſe mit einander unfriedlich und feindſelig leben.

Man kann hier freylich einwenden, daß die Tugend sehr oft nicht vergolten, mit Ungerechtigkeit, Undanke, belohnt werde, und also ihren Zweck nicht erreiche; dagegen das Laster ungestraft bleibt und triumphirt. Die Staten werden nicht selten durch Menschen regiert, welche Unwissenheit, Schmeicheley, Vorurtheile, Misbrauch und Straflosigkeit der höchsten Gewalt, die sie in Händen haben, zu Feinden der Tugend macht; die daher ihre Achtung und Wohlthaten an unwürdige Unterthanen verschwenden; nur unnütze, überflüssige oder gar schädliche Qualitäten belohnen, und dem Verdienste die Gerechtigkeit verweigern, die ihm gebühret. Aber der tugendhafte Mann trachtet auch nicht nach der Belohnung oder dem Beyfalle einer so schlecht constituirten Regierung. Zufrieden mit seinem häuslichen Glücke sucht er nicht, seine äußern Verhältnisse zu vervielfältigen, die nur seine Gefahren vervielfältigen würden. Er weiß, daß eine lasterhafte Gesellschaft ein Wirbel ist, in welchem der tugendhafte Mann sich nicht mit herumdrehen kann; er hält sich in der Entfernung weit von dem Getümmel, wo er zuverlässig erdrückt werden würde. So viel er kann, thut er Gutes in seinem Wirkungskreise. Den Bösen, die mit einander auf den Kampfplatz treten wollen, läßt er freyen Spielraum. Er bedauert die Nationen, die durch ihre Irrthümer unglücklich werden, und durch die Leidenschaften, welche die natürlichen und nothwendigen Folgen derselben sind. Solche Nationen können nur aus unglücklichen Bürgern bestehen, die ferne von dem Gedanken an ihr wahres Interesse, ferne von dem Bestreben zu ihrem gegenseitigen Wohle, ferne von der Einsicht, wie werth ihnen die Tugend seyn müßte, sich offenbar befehden, oder einander heimlich schaden,

der, und eine Tugend verabscheuen, die ihre regellosen Leidenschaften einschränken würde. Wenn es auch nach dem Systeme der Natur heißt, daß die Tugend ihre eigene Belohnung sey; so soll dieß nur so viel sagen, daß in einer Gesellschaft, deren Zwecke und Handlungen durch Wahrheit, Erfahrung und Vernunft bestimt werden, auch jeder Mensch sein wahres Interesse kennen, den Zweck der Gesellschaft richtig fassen, und also auch reelle Vortheile oder Motive für sich selbst finden würde, um seine Pflicht zu thun, Andere glücklich zu machen, und selbst glücklich zu werden.

Nach der Entwickelung seiner eigenen Vorstellungsart über die Principien der Natur und das Verhältniß des Menschen zu eben dieser, unternimt der Verfasser eine Prüfung der älteren sowohl, als der neueren, entgegenstehenden Vorstellungsarten, die den zweyten Haupttheil des Systeme de la nature ausmacht. Er sucht hier zuvörderst den Ursprung unserer Ideen von der Gottheit aufzuklären, und bemüht sich, darzuthun, wie hierin die Veranlassungen zu den mannichfaltigen Religionen und religiösen Mythologieen des Alterthums liegen.

Das Hauptresultat ist: Ungeachtet aller Bestrebungen der menschlichen Phantasie, die Idee oder das Bild der Gottheit über die Sphäre aller Naturdinge und auch der Menschheit selbst zu erheben, konte sie doch nicht umhin, die Qualitäten aus der menschlichen Natur selbst zu entlehnen, welche sie dem vermeynten Urheber und Regenten des Universums beylegte. Diese menschlichen Qualitäten aber, da sie mit einander im Widerspruche stehen, und nicht einem und demselben Wesen zukommen können, bewir-

ken nothwendig eine unverträgliche Mischung, und das hat die Widersprüche erzeugt, die von jeher in der Theologie, in der älteren, wie in der neueren, bemerklich waren. Die Theologen fühlten selbst gar wohl die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche mit ihren Gottheiten für die Vernunft verbunden waren. Sie konten sich nicht anders davon befreyen, als dadurch, daß sie allen Gebrauch der Vernunft untersagten, die Geister der Nation blendeten, die schon an sich so verworrenen und widerstreitenden Vorstellungen noch confuser und verwickelter machten, und so ihr ganzes Religionswesen mit einer Wolke umhüllten, wo das Innere unzugänglich wurde, und es ihrer eigenen Phantasie überlassen blieb, das räthselhafte Wesen zu erklären, das die Völker anbeten sollten. Für diesen Zweck erweiterten sie den Begriff der Gottheit immer mehr und mehr. Weder Zeit, noch Raum, noch die ganze Natur, konte seine Unermeßlichkeit umfassen. Alles wurde bey ihm ein unergründliches und unverständliches Geheimniß.

Obgleich der Mensch anfangs die vornehmsten Züge, aus denen er das Bild seiner Gottheit zusammensetzte, von sich selbst hernahm; obgleich er daraus einen mächtigen, neidischen, rachsüchtigen Monarchen gebildet hatte, der ungerecht seyn konte, ohne doch seine Gerechtigkeit zu verletzen, und kurz, der den verkehrtesten Regenten glich; so verlor doch die Theologie nach und nach, durch ihre Träumereyen verleitet, die menschliche Natur ganz aus dem Gesichte; und um die Gottheit möglichst verschieden von ihren eigenen Geschöpfen darzustellen, gab sie derselben Eigenschaften, so wunderbare, so seltsame, so entfernt von Allem, was der menschliche Verstand fassen und

be-

begreifen kann, daß sie sich selbst darin verlor. Sie wähnte ohne Zweifel, daß jene göttlichen Eigenschaften eben deßwegen göttliche wären, weil sie nicht begriffen werden konten, und hielt sie eben darum für der Gottheit würdig und angemessen, weil sich der Mensch gar keine Vorstellung davon zu machen vermochte.

Die Theologie brachte es auch in der That so weit, die Menschen zu überreden, daß man glauben müsse, was man nicht begreifen könne; daß man mit demüthiger Unterwürfigkeit Systeme annehmen müsse, die der Vernunft schlechthin widersprächen; daß diese blinde Resignation das angenehmste Opfer sey, was sich einem phantastischen Regenten darreichen liesse, der nicht wolle, daß man von der Vernunft, die doch sein eigenes Geschenk seyn sollte, Gebrauch machte. Kurz man überzeugte die Menschen, daß sie nicht geschaffen wären, dasjenige zu begreifen, was für sie unter allen Gegenständen der Erkentniß der wichtigste sey. Die theologischen oder metaphysischen Attribute Gottes sind nichts anders, als bloße Negationen von Eigenschaften, die sich beym Menschen und allen ihm bekanten Dingen finden. Die Attribute sollen die Gottheit von Allem befreyen, was der Mensch an sich selbst oder den ihn umgebenden Dingen Mängel, Schwächen und Unvollkommenheiten nennt. Die Unendlichkeit Gottes heißt nichts anders, als daß Er nicht, wie der Mensch und andre Dinge, einen Anfang gehabt hat, und ein Ende haben wird. Die Unveränderlichkeit Gottes heißt, daß Er nicht, wie Alles Uebrige, Veränderungen unterworfen ist. Die Geistigkeit Gottes heißt, daß er von einem Wesen ist, welches wir gar nicht begreifen, und das von Allem verschieden ist, was wir kennen.

Aus diesem verworrenen Inbegriffe negativ Qualitäten entspringt der theologische Gott, nes metaphysische Ganze, wovon es dem Me schen stets unmöglich seyn wird, sich eine Idee machen. Wenn man diese Worte ohne Bedeutun und Sinn mit einander verbindet, so glaubt man, ei Wissenschaft von Gott zu Stande gebracht zu haben man wähnt, einen Gott zu denken, indem man doc nur eine Chimäre denkt. Man bildete sich ein, da jene Qualitäten der Gottheit zukommen müßten, we sie keinem andern uns bekanten Dinge zukommen; ma glaubte, daß ein unbegreifliches Wesen auch unbe greifliche Eigenschaften haben müßte; und so entstand jenes unerklärliche Phantom der Theologie, vor wel chem sie den Menschen befiehlt, die Knice zu beugen.

Aber alle diese Eigenschaften, abgerechnet, daß sie an sich unvorstellbar sind, stehen unter einander, und noch mehr in ihrer Anwendung auf die Welt, in einem Widerstreite, in welchem sie nothwendig einander vernichten. Gott soll z. B. auch ein güti ges Wesen seyn. Die Güte aber schreiben wir nur solchen Menschen und ihren Handlungen zu, die einen wohlthätigen Einfluß auf uns äußern. Kann nun wohl dem Herrn der Natur in eben dieser Bedeutung Güte zugeschrieben werden? Wenn Er Urheber al ler Dinge ist, so müssen wir auch die Krankheiten, die Naturverwüstungen, die Hungersnoth, die Krie ge, welche das menschliche Geschlecht aufreiben, auf Ihn zurückführen. Gott ist es also, der dieß Elend über die Menschen verbreitet; und wie verträgt sich dieß mit der Eigenschaft der Güte? Wenn eine nach lässige oder verkehrte Regierung das Elend, die Un fruchtbarkeit, die Entvölkerung, die Plünderung in

mei

meinem Vaterlande hervorbringt und vervielfacht; wo ist hier die Güte Gottes in Beziehung auf dieses? Wo bleiben die göttlichen Absichten (causae finales), die man in der Natur annimt, und die man als die stärksten Gründe für die Weisheit und Allmacht Gottes anführt?

Man versichert, Gott habe das Universum nur für den Menschen geschaffen, und dieser sey bestimt, Regent der Natur zu seyn. Schwacher Mensch! ruft der Verfasser aus, dem ein Sandkörnchen, ein Tropfen Galle, einige Feuchtigkeiten an der unrechten Stelle, die Existenz und Regierung auf einmal rauben können! Du wähnst, daß ein gütiger Gott Alles für Dich geschaffen habe? Du verlangst, daß die ganze Natur Dein Gebiet sey, und kannst Dich nicht gegen ihre kleinsten Stöße schützen? Aber bemerkst Du nicht, daß jeden Augenblick sich seine Güte gegen Dich verleugnet? Bemerkst Du nicht, daß die Thiere, die Deiner Herrschaft untergeben seyn sollen, oft Deines Gleichen fressen, daß das Feuer sie verbrennt, daß das Meer sie verschlingt, daß die Elemente, deren Ordnung Du bewunderst, sie zu Opfern ihrer furchtbaren und schrecklichen Unordnung machen? Was ist das menschliche Geschlecht in Vergleichung mit der Erde? Was ist diese Erde in Vergleichung mit der Sonne? Was ist diese Sonne in Vergleichung mit dem zahllosen Heere von Sonnen, die den weiten Raum des Universums ausfüllen? Sie sind wahrlich nicht bestimt, Dich durch ihren Anblick zu ergötzen, Deine Bewunderung zu erregen, wie Du Dir einbildest. Sie sind da, um den Platz einzunehmen, welchen die Nothwendigkeit ihnen anweist. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Mensch! Erkenne

kenne Deine wahre Natur und Verhältnisse! Du bist ein Kind der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie es das Universum ist. Der Verfasser zeigt nun noch weiter das Widersprechende in den göttlichen Eigenschaften in ihrer Beziehung zur Welt und zum Menschengeschlechte, worin ich ihm aber nicht folgen kann. Die ganze Argumentation gegen die gangbare natürliche Theologie dreht sich um die philosophische Unmöglichkeit einer Theodicäe wegen des Uebels und Bösen in der Welt herum.

Der Verfasser prüft hierauf die vornehmsten Beweise für das Daseyn Gottes, als einer von der Welt verschiedenen persönlichen Intelligenz, sowohl die sogenannten popularen, z. B. den aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit an Götter entlehnten, welchen er sehr bündig widerlegt, als auch die philosophischen, besonders diejenigen, welche von den neuern metaphysischen Theologen vorgebracht sind. Er greift von den letztern zuerst den Clarkeschen Beweis an. Das Raisonnement Clarke's war: Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit existirt haben. Dieses Wesen muß unabhängig und unveränderlich seyn; denn dies folgt unmittelbar aus seiner nothwendigen Existenz von Ewigkeit her. Eben dieses Wesen existirt durch sich selbst, weil es in keinem andern seinen Grund haben kann. Die innere Natur eines solchen Wesens, das nothwendig durch sich selbst existirt, ist unbegreiflich. So wie aber ein nothwendig durch sich selbst existirendes Wesen ewig ist; so ist es auch nothwendig unendlich, allgegenwärtig, einzig, es muß die höchste Intelligenz, ein höchst freyes, allmächtiges, allweises, gerechtes, gütiges, wahrhaftes Wesen u. w. seyn.

Die

Die ersten Sätze giebt der Verfasser zu, sofern bloß von einem ewigen durch sich vorhandenen nothwendigen Wesen, von der Natur, die Rede ist. Aber er verwirft die Folgerungen, daß dieses Wesen eine Intelligenz seyn, und die höchsten moralischen Vollkommenheiten haben müsse. Sobald man die Gottheit als Intelligenz darstellt, räumt man ihr eine menschliche Qualität ein. Die Intelligenz ist eine Eigenschaft gewisser organisirter und belebter Wesen, die wir außerhalb diesen Wesen weiter gar nicht kennen. Um eine Intelligenz zu seyn, muß man denken; um zu denken, muß man Ideen haben; um Ideen zu haben, muß man Sinne haben; wenn man Sinne hat, ist man materiell; und wenn man materiell ist, ist man kein Geist, wie doch die Gottheit seyn soll, wenn sie nicht für identisch mit der materiellen Natur angenommen wird. Man sagt: die Gottheit muß auch alle die Eigenschaften besitzen, die in ihren Geschöpfen am vortrefflichsten sind. Zu diesen Eigenschaften gehört die Vernunft. Wie könte das Geschöpf vollkomner seyn, als sein Schöpfer? Und doch würde dieses der Fall seyn, wenn der Gottheit die Vernunft abgesprochen werden müßte. Allein dieser Einwurf ist leicht aus dem Wege zu räumen. Sollen einmal der Gottheit die vortrefflichen Eigenschaften der Menschheit oder der Geschöpfe überhaupt beygelegt werden; so würden nach demselben Principe ihr auch alle andere Eigenschaften beygelegt werden müssen, welche wir in den Geschöpfen antreffen. Daß dieß aber geschehe, wird selbst der eifrigste Christ nicht zugeben.

Gegen die Freyheit Gottes wendet der Verfasser das Daseyn des Uebels und des Bösen ein.

Wollte Gott, daß das Uebel und das Böse in der Welt existiren? Oder konte Er es nicht verhindern? Im leztern Falle ist Gott nicht frey; denn sein Wille fand unüberwindliche Hindernisse. Im erstern Falle hat Gott in die Sünde gewilligt; er läßt zu, daß man ihn beleidige, daß die Menschen seine Freyheit einschränken, und seine Rathschlüsse vereiteln. Es ist nicht abzusehen, wie die Theologen diesem Dilemma entweichen können, und damit wird die Freyheit Gottes schlechthin aufgehoben. Eben dieser Einwurf trifft auch die göttliche Allmacht, Weisheit, Güte u. w. Was also in dem Clarkeschen Raisonnement Wahres ist, bestätigt den allgemeinen Materialismus und Fatalismus der Natur. Auf der andern Seite aber zeigt es auf's evidenteste die Unhaltbarkeit des theologisch-metaphysischen Begriffs von Gott, indem sich bey der Beziehung desselben auf die Welt unauflösliche Widersprüche darbieten.

Auch gegen die Beweise für das Daseyn Gottes von Des Cartes, Malebranche, Newton, u. a. argumentirt der Verfasser. Der Beweis des Erstern beruht darauf, daß der Mensch nicht seyn könte, was er ist; daß er folglich nicht eine solche Idee von Gott haben könte, wie er hat, wenn nicht wirklich ein Gott existirte. Der Mensch hat eine Idee von Gott als einen allervollkommensten Wesen, ohne doch die absoluten göttlichen Vollkommenheiten begreifen zu können. Es muß also ein Wesen vorhanden seyn, das jener Idee entspricht.

Dieser Argumentation sezt aber der Verfasser folgende Gründe entgegen: Erstlich: Wir sind gar nicht berechtigt, aus der Idee, welche wir von einem Gegenstande haben, auf das wirkliche Da-

seyn

seyn desselben zu schliessen. Wir haben Ideen von einem Sphinx, einem Hippogryphen; daraus folgt nicht, daß solche Dinge wirklich in der Natur vorhanden sind. Es ist zweytens unmöglich, eine positive und wahre Idee von einer solchen Gottheit zu haben, deren Existenz Des Cartes mit den Theologen beweisen will. Der Mensch als ein materielles Wesen kann sich durchaus keine Idee von einem Geiste bilden, einem Wesen, das unkörperlich und ohne Ausdehnung ist, und doch auf die körperliche materielle Natur wirken soll. Drittens ist unmöglich, daß der Mensch sich positive und reelle Ideen von den absoluten göttlichen Vollkommenheiten, der Unendlichkeit, der Unermeßlichkeit, und andern Attributen machen könne, welche die Theologen der Gottheit beylegen. Der Cartesische Beweis des Daseyns Gottes ist also völlig ungültig.

Des Cartes macht aus der Gottheit einen Gedanken, eine Intelligenz. Aber wie läßt sich ein Gedanke, eine Intelligenz, ohne ein Subject vorstellen, dem jene Qualitäten inhäriren können? Des Cartes behauptet zwar, daß man Gott nur wie eine Eigenschaft oder Tugend vorstellen könne, die sich successive über die Theile des Universum's ausbreitet; daß Gott nur in dem Sinne ausgedehnt genannt werden könne, wie das Feuer eines glühenden Eisens, das eigentlich keine andere Ausdehnung hat, als die, welche dem Eisen selbst zukomt. Aber nach diesen Begriffen kann man ihm vorwerfen, daß sein Gott kein anderer als die Natur; daß seine Theologie der bare Spinozismus ist. Es ist daher auch sehr erklärlich, wie Spinoza bey seinem Systeme von Cartesianischen Principien ausgehen

gehen konte. Der Verfasser meynt, man habe den Des Cartes mit Recht des Atheismus beschuldigt. Denn bevor Gott die Materie geschaffen hatte, konte er doch nicht mit ihr coexistiren, und zugleich ausgedehnt seyn; und in diesem Falle gab es nach Des Cartes keinen Gott, indem die Modificationen, wenn ihnen ihr Subject entzogen wird, selbst verschwinden. Wenn Gott die bewegende Kraft der Natur ist, so existirt er nicht mehr durch sich selbst; er existirt nur mit dem Subjecte, welchem er inhärirt, d. i. mit der Natur, deren Bewegkraft er ist; wird die Natur oder die Materie aufgehoben, so hebt man zugleich die Gottheit auf. Gott ist also nichts ohne eine Welt, in welcher er seine Thätigkeit äußern kann; er ist von der Welt abhängig, und ohne sie nicht. Anstatt also das Daseyn Gottes zu beweisen, hat Des Cartes dasselbe vielmehr vernichtet, und seine Theologie steht mit sich selbst im Widerspruche.

Dasselbe Urtheil fällt der Verfasser von der Theologie des Malebranche. Dieser behauptete: Das Universum sey nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes. Wir erkennen alle Dinge in Gott, und was wir erkennen, ist Gott selbst; Gott allein bewirkt Alles, was geschieht; Er selbst ist Alles, was Handlung und Thätigkeit in der Natur heißt; kurz Gott ist ganz Wesen und das einzige Wesen. Auch diese Vorstellungsart ist völlig identisch mit der Behauptung: Die Natur sey die Gottheit. Indem Malebranche versicherte, daß wir alle Dinge in Gott erkennen, bezweifelte er zugleich, ob es wirklich eine Materie oder Körper gebe, und meynte, daß nur der Glauben uns von diesen grossen Geheimnissen unterrichten könne; ohne wel-

welchen wir gar keine gewisse Kentniß hiervon haben würden.

Hier kann man ihn aber fragen: Wie sich die Existenz Gottes als des Schöpfers der Materie beweisen lasse, wenn die Existenz der Materie selbst noch ein Problem ist? Alle übrige theologische Dogmen werden von der anderen Seite durch die Vorstellungsart des Malebranche umgeworfen. Wie kann mit der Freyheit des Menschen die Idee von einem Gotte vereinigt werden, der die Bewegursache der ganzen Natur ist, der unmittelbar die Materie und die Körper bewegt, ohne dessen Willen nichts in Universum geschieht, und der die Geschöpfe zu allen ihren Thätigkeiten prädeterminirt? Wie läßt sich dabey behaupten, daß die menschlichen Seelen die Fähigkeit haben, frey Ideen zu bilden, und selbstständig Entschlüsse zu fassen? Setzt man voraus, daß die Erhaltung der Creatüren eine fortgesetzte göttliche Schöpfung ist; so ist es Gott, der die Geschöpfe unaufhörlich in den Stand setzt, Böses zu thun. Nach Malebranche thut Gott Alles, und seine Geschöpfe sind nur passive Werkzeuge in seiner Hand; ihre Tugenden also, wie ihre Sünden, sind Ihm beyzumessen; die Menschen können sich kein Verdienst erwerben, und keine Schuld zuziehen. Damit wird die Religion vernichtet, und das System des Malebranche kann zum Beyspiele dienen, wie die gangbare positive und philosophische Theologie sich durch ihre eigenen innern Widersprüche am Ende selbst zerstört.

Newton, dessen großes Genie die Natur und ihre Gesetze errieth, verirrte sich ebenfalls, sobald er die Natur und ihre Gesetze aus den Augen verlor. Ein Sclav der Vorurtheile seiner Kindheit wagte er

es nicht, mit der Fackel seines Verstandes die Chimäre zu beleuchten, die man ohne Grund jener Natur beygesellt hatte. Er erhob sich nicht zu dem Gedanken, daß die Kräfte der Natur allein hinreichend wären, alle die Phänomene hervorzubringen, die er selbst so glücklich erklärt hatte. "Der erhabne Newton ist nicht mehr, als ein Kind, wenn er die Physik und die Evidenz verläßt, um sich in die traumvollen Regionen der Philosophie zu verlieren. Gott," sagt er, "beherrscht Alles, nicht wie die Seele der Welt, sondern wie der Herr und oberste Regent aller Dinge." Newton macht also aus der Gottheit, gerade wie die Theologen, einen geistigen Monarchen, einen Despoten, der das Universum regiert, etwas Analoges mit einem mächtigen menschlichen Fürsten, der seine Unterthanen wie Sclaven betrachtet und behandelt. Aber er bestimt die unbedingte Herrschaft Gottes noch genauer. Der höchste Gott ist ein ewiges, unendliches, vollkommenstes Wesen. Das Wort Gott bedeutet Herr; aber jeder Herr ist nicht Gott; es ist die Herrschaft des geistigen Wesens, welche die Gottheit constituirt; es ist die wahre Herrschaft, die den wahren Gott constituirt; es ist die falsche Herrschaft, die den falschen Gott constituirt. Aus der wahren Herrschaft folgt, daß der wahre Gott lebendig, intelligent und mächtig ist, und aus seinen anderen Vollkommenheiten folgt, daß er der höchste oder höchst vollkommen ist. Er ist ewig, unendlich und allwissend, d. i. er dauert in der Ewigkeit und wird nie endigen; er beherrscht Alles, und weiß Alles, was geschieht und geschehen kann. Er ist weder die Ewigkeit, noch die Unendlichkeit; aber er ist ewig und unendlich; er ist nicht die Dauer, oder der Raum, aber er dauert und ist allgegenwärtig.

Man

Man kann in dieser unverständlichen Rede Newton's die größte Anstrengung nicht verkennen, die theologischen Attribute oder abstracten Qualitäten der Gottheit mit menschlichen Attributen eines vergötterten Monarchen zu vereinbaren. Wir bemerken negative Qualitäten, die dem Menschen nicht mehr zukommen, einem Oberherrn der Natur beygelegt, der doch wie ein menschlicher König vorgestellt wird. Dem sey, wie ihm wolle; der höchste Gott hat doch allemal Unterthanen zu seiner Herrschaft nöthig; so bedarf auch Gott der Menschen, um seine Herrschaft auszuüben, indem er sonst nicht Regent seyn würde. Wie kann aber dieser Regent wirklich seine Herrschaft über geistige Wesen ausüben, die doch oft nicht thun, was er befiehlt, die unaufhörlich ihm widerstreben, und Unordnungen in seinem Reiche verursachen? Wie kann Gott der Monarch der geistigen Wesen seyn, wenn er ihnen die Freyheit und das Vermögen ließ, sich gegen ihn zu empören. Eben dieser Monarch, der Alles mit seiner Unermeßlichkeit erfüllt und regiert, regiert Er den Menschen, wenn dieser sündigt, lenkt Er die Handlungen desselben, ist Er in denselben, wenn dieser Ihn (Gott) selbst beleidigt? Das böse Princip, oder der falsche Gott (der Teufel), hat er nicht ein weit ausgedehnteres Reich, als der wahre Gott, dessen Plane und Unternehmungen er nach den Lehren der Theologen beständig durchkreuzt, und zu vereiteln sucht, oder wirklich vereitelt?

Newton sagt: "Gott ist Einer und derselbe, immer und überall, nicht bloß durch seine Kraft und Energie, sondern auch der Substanz nach." — Aber wie kann ein Wesen, das handelt, das alle Veränderungen der Dinge hervorbringt, immer dasselbe seyn?

seyn? Was versteht man unter der Kraft, der Energie, der Substanz Gottes? Wenn diese Substanz geistig und unausgedehnt ist; wie kann sie irgendwo existiren? Wie kann sie die Materie in Thätigkeit setzen? Wie vorgestellt werden? Und doch sagt wiederum Newton, daß alle Dinge in Gott enthalten sind, und sich in Ihm bewegen, aber ohne reciproke Thätigkeit (sine mutua passione). Gott empfindet nichts von der Bewegung der Körper, und diese empfinden nichts von seiner Gegenwart. Hier giebt Newton der Gottheit Merkmale, die dem bloß leeren und dem Nichts zukommen. Sonst ist unbegreiflich, wie unter Substanzen keine reciproke Action und Passion seyn könne, die einander durchdringen und sich von allen Seiten umgeben. Man sieht offenbar, Newton hat sich selbst nicht verstanden. Auf ähnliche Weise geht der Verfasser noch andre Attribute durch, die der Englische Weltweise der Gottheit zugeschrieben, und deckt die Nichtigkeit der Begriffe davon, oder den Widerstreit derselben mit andern Begriffen, oder mit unleugbaren Thatsachen der Erfahrung auf.

Man sage gegen das System der Natur nicht, daß wir keine Vorstellung von einem Kunstwerke haben können, wenn wir uns nicht zugleich einen davon verschiedenen Künstler denken, der es hervorbrachte. Die Natur überhaupt ist kein erschaffenes Werk. Sie hat immer durch sich selbst existirt, und nur in ihrem Schooße geschieht Alles, was geschieht. Sie ist eine unermeßliche Werkstätte mit Materialien versehen, und wo zugleich die Werkzeuge zubereitet werden, deren sie sich zu ihren Wirkungen bedient. Alle ihre Producte sind Effecte ihrer

Ener-

Energie, und der Ursachen oder Agentien, welche sie erzeugt, in sich enthält, und in Thätigkeit setzt. Ewige, unerschaffene, unzerstörbare Elemente, unaufhörlich in Bewegung, sich mannichfaltig verbindend, lassen alle die Wesen und Phänomene zum Daseyn kommen, die wir wahrnehmen, alle angenehmen oder unangenehmen Wirkungen, die wir empfinden, die Ordnung oder Unordnung, die wir nur nach den verschiedenen Arten unterscheiden, wie sie uns afficiren, mit einem Worte, alle die Wunder, die unser Staunen erregen, und unser Nachdenken beschäfftigen. Jene Elemente bedürfen hierzu nichts weiter, als die ihnen eigenthümlichen Qualitäten, und diese mit einander vereinigt, dann die ihnen wesentliche Bewegung; ohne daß man nöthig hätte, zu einem unbekanten Schöpfer seine Zuflucht zu nehmen, der sie ordnete, formte, combinirte, die Combinationen erhielte und wieder auflöste.

Inzwischen einmal angenommen, es sey unmöglich, das Universum zu begreifen ohne einen Schöpfer, der es hervorbrachte, und sein Werk erhält: wohin wollen wir diesen Schöpfer setzen? Wird er innerhalb oder außerhalb des Universum's seyn? Ist er Materie oder Bewegung? Oder ist er nur der Raum, das Nichts, das Leere? Nach allen diesen Voraussetzungen würde er entweder Nichts seyn, oder er wäre in der Natur begriffen, und den Gesetzen derselben unterworfen. Ist Er aber in der Natur enthalten, so kann man Ihn für nichts anders erkennen, als für die Materie in Bewegung; und daraus läßt sich schließen, daß das thätige bewegende Princip in der Natur körperlich und materiell, folglich der Auflösung unterworfen sey. Wäre dieses Princip aber

außerhalb der Natur, so verschwindet jede Idee von dem Orte, welchen es einnimt, da man sich weder ein immaterielles Wesen vorstellen, noch sich die Art denken kann, wie ein Geist ohne alle Ausdehnung auf die Materie wirken möge, von welcher er doch getrennt ist. Jene unbekanten Räume, welche die Phantasie jenseit der sichtbaren Welt erträumt, existiren gar nicht für ein Geschöpf, das kaum sieht, was vor seinen Füßen liegt. Die idealische Macht, welche sie bewohnt, kann sich uns nur darstellen, wenn unsre Phantasie willkührlich die phantastischen Farben verbindet, die sie doch immer aus der Welt entlehnen muß, in welcher wir leben. In diesem Falle produciren wir doch nur eine Idee von dem, was unsere Sinne schon wirklich wahrgenommen haben; und die Gottheit, die wir uns bestrebten, von der Natur zu unterscheiden, und außer den Bezirk derselben zu versetzen, wird immer nothwendig und wider unsern Willen in denselben zurückkehren.

Ein Wilder, der eine Uhr sieht, sagt man, wird nicht umhin können, auf ein vernünftiges Wesen zu schließen, das sie verfertigt hat. Sollten wir nicht eben so genöthigt seyn, anzuerkennen, daß auch die ganze Maschine des Universums, der Mensch, die Phänomene der Natur, Werke eines Urhebers seyn müssen, dessen Weisheit und Macht Alles übertrifft?

Wir nennen einen Mann weise und geschickt, antwortet der Verfasser, der Dinge machen kann, die wir selbst nicht machen können. Die Natur kann Alles, und sobald ein Ding zum Daseyn gelangt, so ist dieses selbst ein Beweis, daß sie es hat machen können. Immer also nur relativ zu uns beurtheilen wir die Weisheit und Geschicklichkeit der Natur; wir

ver-

vergleichen sie dann mit uns selbst, und da wir uns eines Vermögens bewußt sind, was wir Intelligenz nennen, mittelst dessen wir Kunstwerke hervorbringen, oder unsere Geschicklichkeit zeigen; so folgern wir daraus, daß die Werke der Natur, die am meisten unsre Bewunderung erregen, nicht von ihr selbst herrühren, sondern einen verständigen Künstler, dergleichen wir sind, zum Urheber haben, dessen Verstand wir nur der Bewunderung angemessen denken, zu der uns seine Werke stimten, d. i. angemessen unserer Schwäche und unserer eigenen Unwissenheit.

Der Wilde, welchem man eine Uhr oder Statue zeigt, wird von der menschlichen Industrie entweder Begriffe haben, oder nicht. Hat er schon Begriffe davon, so wird er urtheilen, daß die Uhr oder Statue nur Werke eines Wesens seiner Art seyn können, das aber Fähigkeiten besitzt, die ihm fehlen. Hat der Wilde keinen Begriff von menschlicher Industrie und von den Hülfsmitteln der Kunst, und bemerkt er die scheinbar willkührliche Bewegung der Uhr; so wird er glauben, es sey ein Thier, das nicht das Werk eines Menschen seyn könne. Eben so wird der Wilde auffallende Naturerscheinungen einem Genius, einem Geiste, einem Gotte, beylegen, das heißt, einer unbekanten Kraft, der er ein Vermögen zutraut, wovon er glaubt, daß es den Wesen seiner Art schlechthin mangle. Beweisen wird aber der Wilde durch sein Urtheil über die Ursache der scheinbar willkührlichen Bewegung der Uhr nichts weiter, als daß er nicht weiß, was Alles der Mensch hervorzubringen vermag.

Führt man alle Erscheinungen auf die Energie der Natur als ihre Ursache zurück; so wird damit kei-

nesweges die Entstehung des Weltalls aus einem blinden Zufalle hergeleitet. Blinde Ursachen nennen wir nur diejenigen, deren Kräfte, Gesetze und Zusammenstimmung wir nicht kennen; und Zufall heißt uns, wo wir überhaupt die Ursache nicht zu entdecken vermögen. Die Natur wirkt nie blind; sie handelt nie nach Zufall; was sie thut, würde dem nie zufällig erscheinen, der im Stande wäre, ihre Art zu handeln, ihren Gang, ihre Mittel zu durchschauen. Alles, was sie hervorbringt, ist nothwendig, ist stets nur eine Folge ihrer unwandelbaren Gesetze. Alles ist in ihr durch unsichtbare Bande verknüpft, und die Wirkungen, die wir sehen, fließen nothwendig aus ihren Ursachen, wir mögen diese kennen, oder nicht. Freylich mag hier auf unserer Seite eine große Unwissenheit statt finden; aber die Wörter, Gott, Geist, Intelligenz, werden dieser Unwissenheit nicht abhelfen; sie werden im Gegentheile sie vermehren, indem sie uns abhalten, den natürlichen Ursachen der Phänomene nachzuforschen. Man hat also sehr Unrecht, wenn man den Naturalisten vorwirft, daß sie Alles durch Zufall entstehen lassen. Der Zufall ist nichts, als ein leeres Wort, wie der Namen Gott es ist; nur erfunden, um die Unbekantschaft mit den wirkenden Ursachen in einer Natur zu verstecken, deren Verfahren uns oft unerklärlich ist. Man wirft z. B. dem Naturalisten ein: Nie habe der Zufall, oder ein zufälliger Wurf der Lettern, ein Gedicht, wie die Ilias, hervorgebracht, oder könne es hervorbringen. Ganz richtig; aber sind es denn die Lettern, welche das Gedicht hervorbringen? Ist es nicht wiederum die Natur, welche nach gewissen und nothwendigen Gesetzen einen Kopf so organisirt, daß er fähig wird, ein solches Gedicht zu verfertigen? Die Na-

tur

tur ist es, welche das Gehirn, das Temperament, die Phantasie, die Leidenschaften des Dichters so bildete, daß er fähig wurde, ein Meisterwerk zu schaffen. Ein so organisirter Kopf, wie der des Homer, versehen mit derselben Kraft, derselben Imagination, mit denselben Kentnissen bereichert, in dieselben Umstände und Verhältnisse gesetzt, wird nothwendig und nicht zufällig eine Ilias machen; oder man müßte leugnen wollen, daß vollkommen gleiche Ursachen nicht vollkommen gleiche Wirkungen hätten. Jener Einwurf gegen den Naturalismus ist also kindisch und ungerecht.

In einer anderen Hinsicht kann man einmal das theistische System als wahr einräumen, und seinen Einfluß auf die Moral und Politik untersuchen. Hier wird es sich offenbaren, daß es für diese weit verderblicher ist, als das entgegengesetzte System des Naturalismus und Fatalismus.

Die gangbaren Begriffe der Theologen vom Theismus können nie die Grundlage der theologischen und natürlichen Moral werden. Eine Hypothese, die den Menschen nützlich seyn soll, müßte sie glücklich machen. Wie könte aber eine Hypothese, welche die Menschen hienieden elend macht, sie zu einer dauerhaften Glückseligkeit führen? Hat Gott die Sterblichen geschaffen, um in dieser Welt, welche sie kennen, zu zittern und zu seufzen; aus welchem Grunde kann man sich versprechen, daß er sie in einer unbekannten Welt mit mehr Milde behandeln werde? Wenn wir irgend einen Menschen eine schreyende Ungerechtigkeit auch nur beyläufig begehen sehn, muß er uns nicht für immer verdächtig werden, und unser Vertrauen verlieren? Auf der anderen Seite, eine Hy-

pothese, die Licht über Alles verbreitet, die eine sehr leichte Auflösung aller Fragen giebt, bey welchen man sie anwenden möchte, wenn man auch ihre Gewißheit nicht mit der strengsten Bündigkeit demonstriren könnte, würde doch wahrscheinlich die richtige seyn; richtiger zum mindesten, als ein System, das die klarsten Begriffe verdunkelt, das alle Probleme, welche man durch dasselbe auflösen zu können wünschte, noch unauflöslicher macht, das folglich mit Recht für falsch, unnütz, ja gefährlich, angesehen werden kann.

Nun untersuche man aber einmal ohne Vorurtheil, ob das gangbare theologische System von der Gottheit je eine Schwierigkeit hat heben können von denen, die bey dieser philosophischen Forschung unvermeidlich sind? Hat es nicht gänzlich die Moral verdunkelt, die wesentlichen Pflichten unserer Natur zweifelhaft gemacht, alle Begriffe des Rechts und Unrechts, des Lasters und der Tugend, verwirrt? Was ist die Tugend nach dem gangbaren theologischen Systeme? Es ist die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Willen des unbegreiflichen Wesens, welches die Natur beherrscht. Aber was ist dieses Wesen, von welchem man unaufhörlich redet, ohne es zu begreifen? Und wie können wir seinen Willen erkennen? Die Theologen erklären alsdenn, was dieses Wesen nicht ist, ohne je sagen zu können, was es ist. Wenn sie es unternehmen, eine Idee davon zu geben, so häufen sie, wie vorher gezeigt worden, auf jene hypothetische Substanz widersprechende Prädicate, die zusammen ein Hirngespinst ausmachen, das schlechterdings sich nicht fassen läßt; oder sie verweisen auf übernatürliche Offenbarungen, durch welche jenes Phantom seinen göttlichen Willen den Menschen kund gethan habe. Aber wie wollen sie die Authen-

thenticität der Offenbarung beweisen? Das wir durch Wunder geschehen. Wie lassen sich abe Wunder glauben, die selbst den Begriffen zuwide laufen, welche uns die Theologie von der allweisen unveränderlichen, allmächtigen Gottheit mitgetheil hat? Es bleibt also eigentlich zuletzt nichts übrig als daß man sich auf die Ehrlichkeit der Priester ver läßt, die den Auftrag gehabt haben, uns die gött lichen Orakel zu verkündigen. Aber wer bürgt un wiederum für ihre göttliche Sendung? Sind sie e nicht selbst, die sich als unfehlbare Ausleger eine Gottes ankündigen, von welchem sie gestehen, daß sie ihn nicht kennen? Dann werden die Priester, wen sie als Ausleger eines göttlichen Willens angenomme werden, ungeachtet sie persönlich verdächtig, und nichts weniger als unter einander einstimmig sind, di Schiedsrichter der Moral; sie werden nach ihren un gewissen Einsichten, oder nach ihren Leidenschaften, die Regeln festsetzen, welche die Menschen zu befol gen haben; der Enthusiasmus oder das Interesse wer den den Maaßstab ihrer Entscheidungen abgeben; ihr Moral also wird wechseln, wie ihr Fanatismus und ihre Launen; ihre Nachfolger werden nie wissen, wor an sie eigentlich sich zu halten haben. In ihren ge offenbarten Büchern wird man immer eine wenig mo ralische Gottheit antreffen, die bald die Tugend ge bieten, bald Verbrechen und Ungereimtheiten befeh len wird; die bald als Freund, bald als Feind des menschlichen Geschlechts sich zeigt; bald wohlthätig, vernünftig und gerecht, bald unvernünftig, eigensin nig, ungerecht und despotisch ist.

Was für ein Resultat kann nun hieraus für ei nen vernünftigen Menschen hervorgehn? Daß we

 den

der die unbeständigen Gottheiten, noch ihre Priester, deren Interesse sich jeden Augenblick verändert, die Muster oder Schiedsrichter einer Moral seyn können, welche eben so beständig und sicher seyn muß, wie es die unveränderlichen Gesetze der Natur sind, denen die wahre Moral nie Eintrag thun darf. Nach den gewöhnlichen theologischen Begriffen von Gott beruhigt die göttliche Güte den Bösen, und beunruhigt die göttliche Strenge den Rechtschaffenen, und folglich gereichen die Eigenschaften, welche die gangbare Theologie der Gottheit beylegt, der gesunden Moral sogar zum Nachtheile. Auf die unendliche Güte Gottes wagen die verdorbensten Menschen zu rechnen, wenn sie sich Lastern und Verbrechen übergeben haben. Die Priester aller Nationen besitzen sogar untriegliche Geheimnisse, um auch die boshaftesten Sünder mit der Gottheit wieder auszusöhnen. Man mag also die theologische Gottheit betrachten, aus welchem Gesichtspuncte, und von welcher Seite man will; sie kann der Moral nicht zur Basis dienen, die immer unabänderlich dieselbe seyn muß, und nicht in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden seyn darf.

Eine wahre Moral kann allein auf die Natur des Menschen gegründet werden, auf die Verhältnisse, die unter vernünftigen Wesen nothwendig sind, deren jedes seine Glückseligkeit liebt, sich zu erhalten strebt, und deßwegen in Gesellschaft lebt, um diesen Zweck desto sicherer zu erreichen. Kurz man kann der Moral nichts anderes zur Basis geben, als den Fatalismus (la necessité des choses). Die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur bleiben dieselben, was es auch für eine Ursache gewesen seyn möge, die den Menschen in seinen jetzigen Zustand versetzte,

und

und ihm seine Fähigkeiten gab. Wollte man sagen, daß ohne die Idee der Gottheit der Mensch keine moralische Gesinnungen haben, d. i. das Laster nicht von der Tugend unterscheiden könne; so würde man eben damit behaupten, daß ohne die Idee von Gott der Mensch das Bedürfniß der Speisen zum Leben nicht empfinden, keinen Unterschied oder keine Wahl unter seinen Nahrungsmitteln treffen könte. Es hieße behaupten, daß wir, ohne den Namen, Charakter und die Eigenschaften des Kochs zu kennen, nicht im Stande wären, zu urtheilen, ob ein Gericht angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht sey.

Wer da weiß, woran er sich in Ansehung des Daseyns und der moralischen Attribute Gottes zu halten habe, oder wer auch diese förmlich leugnet, kann doch nicht an seiner eigenen Existenz zweifeln. Er kann eben so wenig zweifeln an dem Daseyn gleich ihm organisirter Wesen, bey denen ihm Alles Qualitäten zeigt, die mit den seinigen analog sind, und deren Liebe oder Haß, Hülfe oder Mishandlung, Achtung oder Verachtung, er durch gewisse Handlungen sich zuziehen kann. Diese Kenntniß ist für ihn hinreichend, um das Moralisch-Gute und Böse zu unterscheiden. Kurz jeder gesund organisirte Mensch, und der dabey die Fähigkeit besitzt, sich eine wahre Erfahrung zu erwerben, braucht nur sich selbst zu betrachten, um einzusehen, was er Andern schuldig ist. Seine eigene Natur wird ihn besser über seine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders befragen kann, als in seiner eigenen Phantasie, seinen eigenen Leidenschaften, oder in den Leidenschaften von Enthusiasten und Betriegern.

Das Bisherige, meynt der Verfasser, beweise wohl hinlänglich, daß die religiöse Moral uns endlich verlieren würde, wenn man sie mit der natürlichen Moral in Parallele setzt, der sie in den meisten Puncten widerspricht. Die natürliche Moral fodert den Menschen auf, sich selbst zu lieben, zu erhalten, und stets auf die Erhöhung der Summe seiner Glückseligkeit bedacht zu seyn. Die Religion befiehlt dagegen, einzig einen furchtbaren hassenswürdigen Gott zu lieben, sich selbst zu verabscheuen, dem schrecklichen Idole die süßesten und gerechtesten Freuden des Herzens aufzuopfern. Die Natur sagt dem Menschen, daß er seine Vernunft fragen, und ihr als seiner Führerinn folgen solle; die Religion lehrt ihn, daß diese Vernunft verderbt und nur eine treulose Führerinn ist, die ein triegerischer Gott dem Menschen gab, um sie auf Irrwege zu leiten. Die Natur befiehlt dem Menschen, sich aufzuklären, die Wahrheit zu suchen, und sich über seine Verhältnisse zu unterrichten; die Religion macht ihm zur Pflicht, nichts zu untersuchen, in der Unwissenheit zu bleiben, die Wahrheit zu fürchten; sie überredet ihn, es gebe für ihn kein wichtigeres Verhältniß, als dasjenige, was zwischen ihm und einem Wesen existiren soll, wovon er nie eine Erkentniß haben wird. Die Natur räth dem sich selbst liebenden Menschen, seine Leidenschaften zu mäßigen, ihnen zu widerstehen, sobald sie für sein Wohl verderblich sind, ihnen durch aus der Erfahrung entlehnte reelle Motive das Gegengewicht zu halten; die Religion heißt dem Menschen, als empfindenden Wesen, keine Leidenschaften zu haben, eine todte unempfindliche Masse zu seyn, oder die Neigungen durch Motive zu bestreiten, die von der Einbildung entlehnt, und veränderlich, wie

diese selbst, sind. Die Natur lehrt den Menschen, seines Gleichen lieben, gesellig, gerecht, friedlich, nachsichtig, wohlthätig seyn; die Religion heißt ihm, die Gesellschaft zu fliehen, sich von seinen Nebengeschöpfen zu befreyen, sie zu hassen, wenn ihre Phantasie nicht eben so träumt, wie die seinige, aus Liebe zu Gott die heiligsten Bande zu zerreißen, und alle diejenigen zu beunruhigen, zu verfolgen, und gar zu tödten, die nicht auf gleiche Weise deliriren wollen. Endlich die Natur lehrt den schlechten Menschen über seine Laster, über seine schädlichen Neigungen und Verbrechen erröthen; sie zeigt ihm, daß auch die geheimsten Unordnungen in seinem Betragen nothwendig einen schädlichen Einfluß auf seine eigene Glückseligkeit, und auf die Glückseligkeit Anderer äußern. Die Religion aber sagt dem Bösewichte: Du darfst zwar den unbekannten Gott nicht beleidigen. Wenn Du Dich aber gegen seine Gebote der Sünde überlässest, so erinnere Dich, daß er leicht zu versöhnen ist. Geh in seinen Tempel, wirf Dich demüthig zu den Füßen seiner Diener, versöhne Deine Vergehungen durch Opfer, Gelübde, Büßungen und Gebete. Diese wichtigen Ceremonien werden Dein Gewissen beruhigen, und Dich im Urtheile des Ewigen reinigen.

Am Schlusse des Werks fügt der Verfasser eine Apologie der in demselben vorgetragenen Grundsätze hinzu, aus welcher ich noch Einiges ausheben will. Sie sind, sagt er, von der Beschaffenheit, und so erwiesen, daß sie vernünftige Leser, die zum Nachdenken fähig und geneigt sind, wohl von ihren Vorurtheilen befreyen können. Aber auch die deutlichsten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn Fanatismus, Gewohnheit und Furcht ihnen im Wege stehen.

hen. Es ist nichts schwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menschen auszurotten. Vollends sind diese unüberwindlich, wenn sie sich auf eine allgemeine Uebereinstimmung stützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch die Gewohnheit eingewurzelt, durch das Beyspiel bestärkt, durch Ansehn erhalten, und unaufhörlich durch Hoffnungen und Besorgnisse der Völker genährt werden, die oft ihre Irrthümer selbst als Hülfsmittel gegen die Unglücksfälle betrachten, welche ihnen begegnen. Telles sont les forces réunies, qui soutiennent l'empire des Dieux en ce monde, et qui paroissent devoir y rendre leur trône inébranlable. Man darf sich also gar nicht wundern, wenn der größte Theil der Menschen seine Blindheit liebt, und sich vor der Wahrheit scheut. In Religionssachen giebt es Wenige, die nicht mehr oder minder denselben Meynungen mit dem großen Haufen anhiengen. Wer sich von der gangbaren Vorstellungsart dieses entfernt, wird sofort für einen anmaßenden, dünkelvollen, oder gar unsinnigen Freydenker gehalten, der weiser zu seyn wähnt, als alle Uebrigen. Bey dem Zaubernamen der Religion und der Gottheit bemächtigt sich plötzlich ein panisches Schrecken der Gemüther; sobald man jene angegriffen sieht, geräth die Gesellschaft in Unruhe; jeder glaubt schon, seinen himmlischen Monarchen den rächenden Arm gegen das Land oder die rebellische Natur aufheben zu sehen, die ein Ungeheuer hervorbringen konte, das verwegen genug war, seinem Zorne zu trotzen. Selbst die bescheidensten Personen werfen doch demjenigen Thorheit und aufrührische Denkart vor, der ihrem eingebildeten göttlichen Regenten Rechte streitig macht, die ihr gesunder Verstand nie untersucht hat. Man hält also auch Jeden, der die

Blin-

Binde des Vorurtheils vor den Augen wegzieht, für einen gefährlichen Bürger; fast einstimmig wird die Verurtheilung über ihn ausgesprochen; die öffentliche Indignation, durch Fanatismus und Betriegerey noch mehr empört, verursacht, daß man gar auf seine Gründe nicht hört; Jeder würde sich einer Theilnahme an dem Verbrechen schuldig halten, wenn er darauf hörte.

Auf diese Weise wird ein Mensch, der seiner Vernunft folgt, der Zögling der Natur, wie eine öffentliche Pest angesehen. Der Feind eines schädlichen Phantoms gilt für den Feind des menschlichen Geschlechts; der Unternehmer eines Versuchs, um einen dauerhaften Frieden unter den Menschen zu begründen, erscheint als ein Ruhestörer der bürgerlichen Gesellschaft. Bloß bey dem Namen eines Atheisten schaudert der Abergläubige; der Deist selbst wird betroffen; der Priester wird wüthend; die Tyranney bereitet den Scheiterhaufen; der Pöbel jauchzt bey der Züchtigung, die unvernünftige Gesetze gegen den wahren Freund des menschlichen Geschlechts anordnen. Aber was ist denn eigentlich ein Atheist? fragt der Verfasser. Versteht man darunter einen Menschen, welcher das Daseyn einer der Materie einwohnenden Urkraft leugnete, ohne welche sich doch die Natur nicht begreifen läßt; und wäre es gleichwohl jene Bewegkraft der Materie, welcher man den Namen Gottheit beylegte; so würde es keine vernünftige Atheisten geben, und das Wort würde nur Narren bezeichnen. Versteht man hingegen darunter Menschen vom Fanatismus befreyt; geleitet durch die Erfahrung und das Zeugniß ihrer gesunden Sinne; die in der Natur nur das sehen, was sich wirklich darin

fin-

findet, oder was sie wirklich zu erkennen vermögen; die nichts anders wahrnehmen und wahrnehmen können, als eine Materie, ihrem Wesen nach thätig und beweglich, verschieden combinirt, durch sich selbst mit verschiedenen Eigenschaften begabt, und fähig, die Dinge hervorzubringen, die wir erblicken; die überzeugt sind, daß man, ohne sich auf eine chimärische Ursache berufen zu müssen, durch die bloßen Gesetze der Bewegung die verschiedenen Beziehungen der Dinge zueinander, ihre Verwandtschaft, Analogie, Attraction und Repulsion, erklären könne; die nicht zu begreifen vermögen, was ein Geist ist, und auch gar kein Bedürfniß haben, körperliche Ursachen zu vergeistigen, d. i. unbegreiflich zu machen; die nicht der Meynung sind, daß man die Bewegkraft des Universums besser kennen lerne, wenn man sie einem Wesen außerhalb dem großen Natur-Ganzen, dessen Daseyn unvorstellbar, wie sein Ort, ist, beylegt; die endlich die negativen und abstracten theologischen Attribute der Gottheit durchaus nicht mit den menschlichen und moralischen Qualitäten zu vereinigen wissen, welche ebenfalls der Gottheit zugeschrieben werden: versteht man unter Atheisten solche Menschen, so ist freylich an ihrer Existenz nicht zu zweifeln, und es würden ihrer noch mehr seyn, als wirklich seyn mögen, wenn das Licht einer gesunden Vernunft und Naturkenntniß allgemeiner verbreitet wäre. Dann würde man sie aber auch nicht als unvernünftige oder rasende Menschen verurtheilen. Im Gegentheile man würde sie für Menschen ohne Vorurtheile erklären, deren Meynungen, oder, wenn man will, deren Unwissenheit dem menschlichen Geschlechte weit nützlicher wäre, als die eitelen Wissenschaften und Hypothesen, die nun schon seit so langer Zeit eine seiner

vor-

vornehmsten Plagen ausmachen. Die Theologen kennen also den wahren Sinn des Atheismus nicht, indem sie ihn verdammen.

Zuletzt wirft der Verfasser noch die Frage auf: Ob der Atheismus mit der Moral verträglich sey? Wie er diese Frage beantwortet hat, läßt sich aus dem Bisherigen leicht erachten. Als seinen Gegner stellt er den Abbadie auf. Dieser behauptete: Ein Atheist könne keine Tugend haben; die Rechtschaffenheit und Frömmigkeit seyen für ihn Chimären; er kenne kein anderes Gesetz, als sein Interesse; und bey dieser Voraussetzung werde das Gewissen ein Vorurtheil, das Recht ein Irrthum, dem Wohlwollen werde sein Grund entzogen, die Band der Gesellschaft würden zerrissen, die gegenseitige Treue aufgehoben, der Freund könne den Freund, der Bürger sein Vaterland, der Sohn den Vater verrathen und ermorden, sobald das Interesse es fodere, und die Handlung nicht die Ahndung der Obrigkeit zu fürchten habe. Die unverletzlichsten Rechte und heiligsten Gesetze könnten dann für nichts anders, als für Träume und Visionen, gelten.

Der Verfasser erwiedert: Ein solches Betragen könne niemals von einem empfindenden, denkenden, vernünftigen Wesen erwartet werden; sondern nur von einem Rasenden, einem wilden Thiere, das gar keine Idee von den natürlichen Verhältnissen habe, die unter Wesen statt finden, welche einander für ihr gegenseitiges Wohl nothwendig bedürfen. Das entworfene Bild eines Atheisten, und die vermeynten Folgen dieser Denkart, wären also in der Wirklichkeit unmöglich. Der Atheist kennt die Gesetze seiner eigenen Natur, und der Natur der Dinge außer ihm.

Er

Er hat Erfahrung, und diese lehrt ihn, daß ihm das Laster schaden könne, daß seine geheimsten schlechten Absichten und Verbrechen einst an's Licht kommen mögen; daß die gesellschaftlichen Verbindungen mit andern Menschen ihm nützlich und wohlthätig sind; daß also sein Interesse fodere, sich an das Vaterland, das ihn schützt, und ihm den sichern Genuß der Naturgüter verschafft, anzuschließen; daß er, um selbst glücklich zu werden, die Liebe Anderer zu gewinnen suchen müsse; daß Gerechtigkeit und Wohlwollen zur Erhaltung der Gesellschaft schlechterdings nothwendig seyen, und Niemand, wie viel Macht er auch immer besitzen möge, ruhig und mit sich selbst zufrieden seyn könne, der sich bewußt ist, daß er ein Gegenstand des öffentlichen Hasses sey. Unter diesen Umständen kann auch der entschiedenste Atheist seine Pflichten nicht verkennen, die er sich selbst und Andern schuldig ist. Er hat also eine Moral, und sehr trifftige Gründe, sie zu befolgen, und wenn seine Vernunft nicht durch blinde Leidenschaften oder böse Gewohnheiten verderbt ist; so wird er einsehen, daß die Tugend für jeden Menschen der sicherste Weg zur Glückseligkeit ist.

Der Atheist und der Fatalist gründen ihre Systeme auf die Nothwendigkeit. Ihre moralischen Speculationen, auf demselben Grunde erbauet, sind wenigstens sicherer und unwandelbarer, als diejenigen, die sich nach der veränderlichen Idee einer Gottheit richten, welche wiederum von den Einsichten, Leidenschaften und Gemüthsstimmungen deren abhängt, die sie bilden. Die Natur der Dinge und ihre Gesetze sind keiner Veränderung unterworfen. Der Atheist ist immer gezwungen, Laster und Thorheit zu nennen, was ihm selbst schadet, so wie Verbrechen, was Andern

dern verderblich ist; hingegen mit dem Namen der Tugend zu bezeichnen, was ihnen Vortheil schafft, und zu ihrem dauernden Glücke beyträgt. In jeder Hinsicht sind also die Principien des Atheisten unerschütterlicher, als die des theologischen Enthusiasten. Leugnet jener auch die Existenz Gottes, so kann er doch seine eigene und die Existenz anderer ihm ähnlicher Wesen nicht leugnen, und eben deßwegen kann er auch nicht die Existenz von Principien der Moral bezweifeln. Wendet der Atheist diese Principien nicht aufs sein Betragen an; wird er ein Spiel eines verderbten Temperaments, und läßt er sich durch fehlerhafte Gewohnheiten und Leidenschaften zu Lastern fortreissen; so scheint er freylich jene zu vergessen; aber es folgt daraus nicht, daß er gar keine moralische Grundsätze habe, oder daß sie falsch seyen; es folgt bloß, daß er seiner Vernunft nicht gehorche, wie dies nicht minder oft bey denen der Fall ist, die sich zur theologischen Moral bekennen.

Nichts ist gemeiner unter den Menschen, als eine auffallende Uneinigkeit zwischen ihrem Verstande und ihrem Herzen, d. i. zwischen ihrem Temperamente, ihren Leidenschaften, Gewohnheiten, Phantasieen, und ihren Urtheilen, sofern diese die Resultate einer unbefangenen Reflexion sind. Nur dann, wenn unter diesen Harmonie statt findet, bemerkt man einen Einfluß der Speculation auf die Praxis. Die sichersten Tugenden eines Menschen sind stets diejenigen, die aus seinem Temperamente hervorgehen, und auf demselben beruhen. Es komt folglich allemal darauf an, zu untersuchen, ob die Principien des Atheisten wahr seyen? nicht aber, ob sein wirkliches praktisches Verhalten Beyfall verdiene?

Ein Atheist als solcher kann eine vortreffliche auf die Natur der Dinge, die Erfahrung und die Vernunft gegründete Theorie haben, und überläßt sich dennoch Ausschweifungen, die ihm selbst und der Gesellschaft gefährlich sind. Dann ist er ohne Zweifel ein inconsequenter Mensch; aber er ist nicht mehr zu fürchten, als ein religiöser Zelot, der an einen guten, gerechten und vollkomnen Gott glaubt, und nicht unterläßt, im Namen desselben die abscheulichsten Handlungen zu begehen. Warum sollte ein atheistischer Tyrann furchtbarer seyn, als ein fanatischer? Ein ungläubiger Philosoph stiftet bey weitem das Unheil nicht, und kann es nicht stiften, was ein fanatischer Priester bewirkt, der die Zwietracht unter seine Mitbürger verbreitet. Allerdings mag es wohl Atheisten gegeben haben, die den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen leugneten, und damit das Fundament aller Moral vernichteten. Von diesen läßt sich aber nichts weiter sagen, als daß sie über diesen Punct falsch urtheilten, daß sie die Natur des Menschen und die wahre Quelle seiner Pflichten verkannten, und in dem irrigen Wahne standen, die Moral sey eine eben so erträumte Wissenschaft, wie die Theologie, und wenn die Götter einmal vernichtet wären, so wären damit alle Bande der menschlichen Gesellschaft zerrissen. Eine solche Vorstellungsart widerlegt sich inzwischen selbst, sobald die vernünftige Reflexion darauf gerichtet wird. Man darf nur die Leugner des Unterschiedes zwischen Tugend und Laster fragen: ob es ihnen gleichgültig seyn würde, geschlagen, beraubt, verleumdet, undankbar behandelt, von ihren Gatten entehrt, von Kindern insultirt, von Freunden verrathen zu werden? Die Antwort wird beweisen, daß es einen Unterschied des Werthes der menschlichen

Hand-

Handlungen gebe, und daß dieser keineswegs durch eine Convention unter den Menschen entstehe, oder auf Ideen von der Gottheit, und Belohnung und Bestrafung von derselben in einem andern Leben beruhe.

Ueberhaupt, meynt der Verfasser, könne man die Feinde der menschlichen Vernunft auffodern, ein einziges Beyspiel anzuführen, aus welchem erweislich wäre, daß bloß philosophische der Religion entgegengesetzte Vorstellungsarten und Behauptungen Unruhen in einem State erweckt hätten. Alle Religionsstreitigkeiten rührten von theologischen Meynungen her, weil die Regenten und Völker so thöricht waren, sich einzubilden, daß sie daran Theil nehmen müßten. Nur jene eitle Philosophie ist gefährlich, welche die Theologen mit ihren Systemen verbunden haben. Es giebt ja fast keine theologische Frage, welche nicht der menschlichen Gesellschaft unzählige Uebel zugezogen hätte, während alle Schriften, sowohl der ältern als der neuern Atheisten keinem Andern geschadet haben, als ihren eigenen Verfassern, die nicht selten Opfer der allmächtigen Betriegerey der Priester wurden. Freylich ist der Atheismus kein System, das für den grossen Haufen paßte, sofern dieser gemeiniglich unter der Vormundschaft seiner Priester steht. Eben so wenig taugt er für die leichtsinnigen Charaktere, die der Gesellschaft mit ihrer Unnützlichkeit und ihren Lastern beschwerlich fallen, für ehrgeizige, intriguante, unruhige Köpfe, die ihr Interesse darin finden, Alles in Bewegung zu setzen und zu verwirren; noch weniger für eine grosse Zahl sonst wohl unterrichteter einsichtsvoller Menschen, die nicht den Muth haben, sich von ihren einmal gefaßten Vor-

 urtheil

den, um die ganze Welt zu verwirren, und auf den Trümmern aller bürgerlichen Macht ihre eigene Herrschaft zu erheben?

Ueberdem sollte es wirklich wahr seyn, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß habe? Man sieht leicht, die Religion unterwirft den großen Haufen, ohne ihn zu bessern; sie macht daraus einen Haufen unwissender Sclaven, die durch panische Schrecken unter dem Joche von Tyrannen und Priestern seufzen; sie macht dumme Menschen, die auf gewisse leere und unnütze Gebräuche einen weit höhern Werth legen, als auf die wirklichen und nützlichen Tugenden und Pflichten der Moral, in denen man sie niemals unterrichtete. Wenn auch die Religion zufällig einzelne furchtsame Menschen in Schranken hält; so hat sie doch keinesweges dieselbe Wirkung bey der großen Volksmasse, die sich nichts desto weniger von den epidemischen Lastern hinreissen läßt, welche unter ihr herrschend geworden sind. Da wo der Aberglaube am meisten triumphirt, wird man immer die wenigste Sittlichkeit finden. Es ist allemal ein trauriges Vorurtheil an sich selbst, daß es nützliche Irrthümer gebe, und daß Wahrheit gefährlich werden könne. Das Vorurtheil kann das Elend auf der Erde verewigen. Die Menschheit verdankt alle ihre Leiden vielmehr dem Irrthume; was man finden wird, sobald man nur den Gründen jener mit Unbefangenheit nachforscht. Unter diesen Irrthümern aber sind eben die religiösen die verderblichsten wegen des Werthes, den man ihnen beymißt; wegen des Stolzes, den sie den Herrschern einflößen; wegen der Herabwürdigung der Unterthanen. Hieraus fließt unmittelbar, daß

eben

chen die geheiligten Irrthümer der Menschen es sind, zu deren gänzlicher Vernichtung das Interesse der Menschheit auffodert, welche sich also auch die gesunde Philosophie am angelegensten seyn lassen muß. Bürgerliche Unruhen und Revolutionen sind hiervon gar nicht zu besorgen. Je freyer die Wahrheit sprechen wird, desto einleuchtender wird sie seyn; desto weniger wird sie also auch die Menschen zu Unordnungen verführen.

Die Ursache demnach, warum der Atheism von jeher auch vorurtheilfreye Personen beunruhigt hat, und noch beunruhigt, liegt darin, daß man die Gründe und Folgen desselben nicht genug entwikkelte. Man findet einen zu großen Abstand zwischen dem gemeinen Aberglauben und der absoluten Irreligion. Man glaubt also, einen weisen Mittelweg einzuschlagen, indem man gewissermaßen den Irrthum mit der Wahrheit zu vermählen sucht; man läßt allenfalls das Princip zu, aber man verwirft die Folgerungen. So behält man das Phantom bey, und wird nicht gewahr, daß dieses über kurz oder lange dieselben Wirkungen und Thorheiten in den Köpfen der Menschen hervorbringen muß, die man doch gerne verhüten oder ausrotten wollte.

Die meisten ungläubigen und philosophischen Reformatoren behauen einen vergifteten Baum, wagen es aber nicht, die Axt an die Wurzel zu legen; als ob aus dieser Wurzel nicht bald derselbe Stamm wieder hervorschießen würde. Die Theologie oder die Religion werden immer brennbaren Stoff enthalten; und dieser wird in der Phantasie der Menschen sich immer auf's neue entzünden. So lange die Priesterschaft das Recht haben wird, der Jugend die Köpfe

zu verdrehen, sie zu gewöhnen, vor Worten zu zittern, die Nationen durch den Namen eines furchtbaren Gottes zu beunruhigen, wird auch der Fanatismus der Tyrann der Geister seyn, und der Betrug wird nach Willkühr in den Staten Verwirrung erzeugen und verbreiten können. Das anfangs unbedeutend scheinende Phantom, durch die Phantasie der Menschen stets genährt, ausgebildet, vergrößert, wird nach und nach ein hinlänglich mächtiger Koloß werden, um alle Köpfe in Verwirrung zu bringen, und bürgerliche Reiche zu zerstören. Der Deismus also ist überhaupt ein System, wobey der menschliche Geist nicht lange verweilen kann, ohne daß sein wahres Wohl darunter leidet. Auf einer Chimäre erbaut, muß er bald und nothwendig in einen gefährlichen Aberglauben ausarten.

* * *

Absichtlich habe ich den Inhalt des Systeme de la nature ausführlicher dargestellt. Weder im Alterthume, noch in den neueren Zeiten, ist der Naturalismus und Fatalismus so vollständig, scheinbar gründlich und blendend, und mit so sorgfältiger Hinsicht auf die entgegengesetzten Systeme der Theologie und Moral vorgetragen worden, wie es von dem Verfasser des Systeme de la nature geschehen ist. Er ist daher auch als der Herold des neuern Atheismus, besonders so wie dieser aus den Schriften der sogenannten Encyklopädisten hervorleuchtet, zu betrachten. Die übrigen französischen Naturalisten haben nur seine philosophischen Gründe wiederholt, weiter ausgeführt, mit ihrem Witze ausgestattet, oder sie durch Spöttereyen über die positive Religion, und die Erkentnißquelle

quelle derselben, die Bibel, zu unterstützen gesucht. Für Leser, die nicht in der philosophischen Speculation sehr geübt, und mit dem Geiste der verschiedenen philosophischen Systeme sehr vertraut sind, kann es daher auch keine gefährlichere Schrift geben, als das Systeme de la nature; zumal da der Verfasser bey allem seinem Eifer für Naturalismus und Fatalismus doch die Nothwendigkeit der Moral behauptet, und diese auf eine eigene Weise zu begründen sucht. In manchen einzelnen Puncten, besonders was die falschen Religionen, und den Misbrauch des Christenthums betrifft, hat er auch unleugbar Recht, und dieses ist es vorzüglich, was für seine Philosophie überhaupt einnimt.

Die Hauptfrage, von deren Entscheidung die Gültigkeit des Naturalismus und Fatalismus, wie er hier aufgestellt worden ist, abhängt, ist diese: Ob sich das Weltall, wie es ist, namentlich die intellectuale und moralische Welt, einzig aus den Gesetzen der Bewegung der ewigen Materie, aus dem bloßen Mechanismus, erklären lassen?

Hier bleiben aber zwey Puncte übrig, die in dem Mechanismus ihre Auflösung nicht finden, die Zweckmäßigkeit der Dinge, und die Freyheit. Die Materie, soweit wir sie durch Erfahrung kennen lernen, ist ein System blinder Kräfte, deren Wirksamkeit freylich gewissen Gesetzen, die in der Natur der Materie selbst ihren Grund haben, unterworfen ist; aus denen sich aber Alles, was wir auf Vernunft zurückführen, schlechterdings nicht herleiten läßt. Ein blindes Schicksal für den Urheber der Zweckmäßigkeit halten; die Vernunft zu einem Producte der Unver-

punkt machen, ist doch der offenbarste Widerspruch. Wollte man auch eine zweckmäßige Wirksamkeit in der sogenannten leblosen organischen Natur, und auch in der thierischen Welt leugnen; so ist sie doch in der Natur des Menschen unverkennbar. Es existirt eine menschliche Kunst, die nach Zwecken wirkt, und mit welcher die Natur bey ihrer Thätigkeit eine Analogie hat; so daß sich auch die Natur als das unermeßliche Laboratorium eines unendlich mächtigen und weisen vernünftigen Künstlers ansehen läßt. Das Vermögen des Menschen aber, nach einem Zweckbegriffe zu wirken, für eine zufällige oder gar nothwendige Combination der Bewegkräfte der Materie zu erklären, ist eine Erklärung, die sich nie beweisen läßt, und also auch für die Vernunft ewig unbefriedigend bleibt. Abstrahiren wir von aller Intelligenz, allem vernünftigen Principe in der Natur, so ist die Zweckmäßigkeit der Naturwirkungen schlechthin unbegreiflich. Keine Kraft weiß von der anderen; jede wirkt blind und unabsichtlich; wie wäre eine Zusammenstimmung der Kräfte zu Zwecken, und wiederum aller dieser einzelnen Zwecke zum Ganzen möglich? Es ist auch eine auffallende Lücke in dem Systeme der Natur, daß der Verfasser nicht versucht hat, die Zweckmäßigkeit aus den bloßen Bewegkräften der Materie, und mannichfaltigen Combinationen derselben herzuleiten. Muß man aber einmal, um die Zweckmäßigkeit zu begreifen, ein von der Materie wesentlich verschiedenes Princip, eine Weltintelligenz, oder ein Princip aller Intelligenzen überhaupt annehmen; so verliert der Naturalismus die Einheit und Selbstständigkeit seines Princips, der sich selbst bewegenden Materie, und kann sich nicht gegen den Theism behaupten.

Zu einer Prüfung aller der Gründe, die der Vf. für den Fatalismus vorgebracht hat, ist hier nicht der Ort. Sein Naturalism hängt mit diesem auf's genaueste zusammen. Nur Eines hat er hinreichend zu erklären unterlassen, woher das Bewußtseyn der Freyheit beym Menschen stamme, wenn dieser nichts weiter, als eine Maschine ist, die durch ein ewig nothwendiges Schicksal determinirt wird? Sein Moralsystem, das er in der Folge entwickelt, steht auch mit seinem Determinism in dem geradesten Widerspruche. Er giebt einen Unterschied des Guten und Bösen in den menschlichen Handlungen zu. Jenes ist das, was dem Menschen selbst und Andern nützt; dieses ist das, was ihm und Andern schadet. Nach dieser Voraussetzung empfiehlt er also auch Pflichten des Wohlwollens und der Menschenliebe gegen Andere. Wie sind aber diese Pflichten und ihre Erfüllung möglich, wenn bey den Handelnden gar keine Freyheit obwaltet? Herrscht in Allem, was der Mensch empfindet, vorstellt, will und thut, ein nothwendiges Schicksal; so ist alle Moral nur Tand, und alle Moralität Wahn und Täuschung. Der größte Bösewicht, dessen Handlungen ihm selbst und der Gesellschaft am nachtheiligsten sind, handelt alsdenn so, wie ihn das Schicksal mechanisch determinirt, und kann nicht anders handeln; so wie der wohlwollendste edelste Mensch ebenfalls nur ein Werkzeug in der Hand der fatalen Nothwendigkeit ist. Es kann hier weder von Laster und Schuld, noch von Tugend und Würdigkeit die Rede seyn. Die Moral, welche der Verfasser mit seinen theoretischen Principien in Verbindung zu setzen, und sogar aus diesen herzuleiten sucht, ist an sich selbst nur erschlichen, und jenen Principien geradehin entgegengesetzt. Daß aber

durch

durch den Naturalismus und Fatalismus alle Moralität aufgehoben wird, und als Chimäre und Täuschung erscheint, ist ein Hauptvorwurf, welchen man dieser philosophischen Vorstellungsart machen kann.

Auf eine unwiderlegliche Art hat der Verfasser gezeigt, daß keine theoretische Erkentniß von Gott und seinen Eigenschaften möglich ist, und daß eine jede Theologie, die eine solche zu enthalten vorgiebt, aus innern Widersprüchen besteht. Eben so richtig urtheilt er auch über die verderblichen Folgen des religiösen Aberglaubens, der Herrschsucht der Priester, für das menschliche Geschlecht. Allein Beweise seines Naturalismus hat er mit Unrecht hiervon entlehnt. Wenn auch keine theoretische Erkentniß von Gott möglich ist, so sind wir doch zum Glauben an eine intelligente und moralische Gottheit berechtigt; die der Urheber des Reichs der Natur und der Sitten ist, und deren Wesen und Verhältniß zur Welt eben darum nicht erkannt werden kann, weil keine Eigenschaft endlicher Dinge auf sie paßt. Wenn falsche Religionen und Aberglauben verderbliche Wirkungen für die Völker hervorbringen; so kann man keinesweges dasselbe von einer wahren auf Moralität gegründeten Religion, vielmehr muß man von dieser schlechthin das Gegentheil behaupten. Daß aus dem verbreiteten Naturalismus und Vernachlässigung aller Religion auch die größte Sittenlosigkeit der Erfahrung nach sowohl bey Individuen als bey Völkern entspringen kann und wirklich entspringt, hat der Vf. viel zu wenig in Erwägung gezogen. Es mag freylich einzelne Menschen geben, die auch bey naturalistischen Principien dennoch Rechtlichkeit und Wohlwollen gegen ihre Mitmenschen beobachten; deren Charakter also

so durch den Mangel an Religion nicht zum Schlimmen ausartet; allein bey dem großen Haufen selbst der cultivirtesten Nationen wird aller Erfahrung nach dieses niemals der Fall seyn. Eine moralische Religion wird deßwegen auch immer Bedürfniß und Wohlthat für die Völker bleiben, und eben diese wird auch dem Aberglauben und jedem hierarchischen Unfuge vorbeugen *).

* * *

Fast um dieselbe Zeit mit dem Systeme der Natur erschien das Werk des J. B. Robinet de la nature, das aber eine jenem ganz entgegengesetzte Tendenz hat; daher ich es itzt des Contrastes wegen zugleich mit jenem characterisiren will **).

Der Verfasser verfolgte in demselben vier Hauptzwecke. Erstlich wollte er eine bessere Theodicäe begründen, als die bisherige Philosophie aufgestellt hatte. Ein durchaus gutes Wesen kann nicht Urheber des Uebels und des Bösen seyn; selbst nicht durch eine bloße Zulassung, welche die Folge vorheriger guter Rathschlüsse war; denn sofern die Gottheit absoluter Beherrscher der Ereignisse ist, müssen auch

*) Vgl. Examen du Materialisme, ou Refutation du *Systeme de la nature.* Par Mr. *Bergier*; à Paris 1771. 2 Tomes. 8. — Observations sur le livre intitulé: *Systeme de la nature.* Par Mr. *M. J. de Castillon*; à Berlin 1771. 8. — Reflexions philosophiques sur le *Systeme de la nature.* Par Mr. *Holland*; à Paris. 1772. 8. — Le vrai sens du *Systeme de la nature* (par *Helvetius*); Ouvr. posth. à Londres 1774. 8. Deutsch: Frankfurt und Leipzig 1783. 8.

**) De la nature. Par *J. B. Robinet*; à Amsterdam 1761-68; V Voll. 8.

auch die Folgen von Rathschlüssen in ihrer Gewalt stehen, und bey jener Voraussetzung komt man also in Gefahr, die höchste Bosheit mit der höchsten Güte vereinigen zu müssen. Robinet wollte also dagegen zeigen, daß vermöge einer metaphysischen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt das Uebel wesentlich mit dem Guten verbunden sey; daß daher von beyden ohngefähr eine gleiche Summe in der Welt existire; und hieraus ein nothwendiges Gleichgewicht des Uebels und des Guten in der Natur entspringe, welches die Harmonie derselben bewirke.

Zweytens wollte R. die Principien der Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur aufklären. Die Analogie der Natur fodert, daß vom Atom, der sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht, bis zum leuchtenden Weltkörper, alle Wesen sich auf dieselbe Art wieder erzeugen. Vermöge der Einförmigkeit dieses Gesetzes sehen wir alle Reiche, Gattungen und Arten der Natur sich erneuern und immer wiederkehren. Mit Hülfe einer genauen Logik und einer hinlänglichen Menge von Thatsachen, muß sich also die einförmige Erzeugung der Naturdinge, die anfangs paradox scheint, mehr als wahrscheinlich machen lassen.

Drittens da auch der Verfasser der Hypothese der Englischen Philosophen beypflichtete, daß die Moralität sich auf einen besondern Instinct im Menschen gründe; so wollte er den Faden der Untersuchung hierüber da aufnehmen und fortsetzen, wo ihn jene fallen ließen. Er wollte den Mechanismus dieses sechsten (moralischen) Sinnes entwickeln, der den übrigen Sinnen ähnlich, aber edler, als sie,

und,

und, anstatt daß jene bloß zum Gebrauche des Individuum's dienen, für die gesamte Menschengattung bestimt ist. Hiermit hieng denn auch eine Erörterung des Einflusses der Theorie vom moralischen Sinne auf die bürgerliche Gesellschaft und die Gesetzgebung zusammen.

Viertens. Unter Geistern versteht Robinet denkende Substanzen, wie auch ihr Wesen und Ursprung beschaffen seyn möge, über welche leztern Puncte er sich nur Muthmaßungen erlaubt. Die Theorie der Thätigkeit dieser Geister nach den Regeln der Optik und Akustik, als beständigen und unwandelbaren Principien, nennt er die Physik der Geister, die den Beschluß seines Werkes ausmacht.

Das Raisonnement, wodurch Robinet zuvörderst seine Theodicäe zu begründen sucht, ist in seinen Hauptmomenten folgendes:

I. Nur das Unendliche ist unwandelbar; es ist ganz und immer, was es ist, und kann kein neues Seyn empfangen. Eben so wird auch das, was nicht ist, nicht verändert, sondern bleibt immer in derselben Negation des Daseyns. Zwischen beyden, dem Unendlichen, und dem Absolutnegativen, liegt das Endliche in der Mitte. Man kann weder von ihm sagen, daß es unwandelbar, noch auch, daß es nicht sey. Es ist vielmehr das schlechthin Veränderliche. Jedes endliche Ding hat die Existenz nur zum Theile, und die Portion, welche es davon auf einmal besitzt, ist die möglich kleinste. Sie ist durch den gegenwärtigen Augenblick begrenzt; denn das Endliche ist schlechterdings keiner Dauer fähig. Könte das Endliche mehr Moments

nach

nach einander in demselben Zustande beharren, so würde es auch eine längere Zeit dauern können, und dann würde man die Dauer in der Zeit mit der Ewigkeit verwirren, obgleich die eine eben so wesentlich veränderlich, als die andere beständig ist.

Die endliche Existenz enthält gleichwohl eine Art von Unendlichkeit. Sie resultirt aus einer unendlichen Summe unendlich kleiner Existenzen, wie eine unendliche Summe unendlich kleiner Ausdehnungen einen endlichen Raum bewirkt. In gewissem Sinne kann man mit Wahrheit sagen, daß die Geschöpfe in jedem Augenblicke leben und sterben. Sie sterben, indem sie in jedem Augenblicke die Existenz verlieren, die sie den Augenblick vorher hatten; und nichts desto weniger leben sie, weil die augenblickliche Existenz, welche sie in einem Momente verlieren, unmittelbar durch eine neue Existenz von derselben Art wieder ersetzt wird. Robinet wendet diese Ideen sehr interessant auf die Schöpfung des Universum's an, und beweist daraus, daß eine unendliche Macht erfodert wurde, um das Universum aus der Nichtexistenz zum Daseyn zu erheben, und es in diesem zu erhalten.

II. Alle Naturdinge bedürfen einer Nahrung, und zwar erhält sich die Natur immer auf ihre eigene Kosten. So nähren sich die überall verbreiteten und unter einander gemischten Elemente gegenseitig. Das Feuer verzehrt die Luft und fast alle andre Dinge; die Luft sättigt sich mit Wasser, und wird nach dem verschiedenen Grade der Sättigung dicker oder dünner genannt; das Wasser seinerseits wird von Luft und Feuer geschwängert; und die Erde nährt sich von allen den heterogenen Substanzen, die sie aufnimt, und die man als ihre Erzeugnisse betrachtet. Dasselbe Phänomen

bieten uns der Himmel dar. Es ist nicht unwahrscheinlich, meynt Robinet, daß die leuchtenden Himmelskörper ihre Nahrung von den Dünsten empfangen, welche ihnen die dunkeln Himmelskörper zusenden; und daß umgekehrt die natürliche Nahrung dieser der Zufluß der Feuertheilchen ist, welche jene ihnen unaufhörlich zuströmen lassen. Auf eine analoge Weise gilt auch dasselbe bey den Mineralien, Pflanzen, und in der thierischen Natur. So verzehrt eine Hälfte der Natur die andere, und wird wieder von ihr verzehrt, und die Nahrung der Naturdinge auf Kosten anderer ist zugleich ein Princip ihrer Zerstörung.

III. Eine dritte nothwendige Eigenschaft der Naturwesen, wodurch sie zugleich im Ganzen erhalten, und im Einzelnen wieder destruirt werden, nachdem sie ihren Beytrag zur Erhaltung des Ganzen geleistet haben, ist die Reproduction derselben. Die Geschöpfe haben das Leben weniger, um es zu genießen, als um es auf ihres Gleichen fortzupflanzen, und die Arten der Dinge zu erhalten, um deren willen die Natur sich lediglich für die Individuen interessirt. Wenn zwey Körper gegen einander stoßen, geht eben so viel Bewegung auf der einen Seite verloren, als von der anderen mitgetheilt wird. Eben so in der Hervorbringung eines Wesens durch zwey andere Wesen verlieren diese beyden eben so viel am Leben, als das neue daran gewinnt. Robinet sucht ausführlich zu beweisen, wie die Natur in der Entwickelung der Organisationen zur Reife, von den ersten Keimen des Daseyns an, Alles auf die Fortpflanzung richtet, und wie sie am meisten für diesen Zweck bey den Geschöpfen sorgt, wenn auch andere Zwecke, die sonst dem

Geschöpfe möglich waren, die aber durch die Umstände gehindert werden, sich nicht sollten erreichen lassen können. Das Alter komt nur dem Individuum zu Gute, und ist auch nur für dieses bestimt, nicht für die Art. Das Individuum, wenn es dem Zwecke der Natur entsprochen hat, ruht sich endlich aus, und genießt sein eigenes Daseyn. Jedes Individuum hat eine verhältnißmäßige Portion von Kraft, um sein Daseyn fortzupflanzen. Von dieser Kraft ist überhaupt eine gewisse Quantität im Universum, die unter alle lebendige Wesen vertheilt ist. Die neuern Zeugungen ersetzen also nur die alten, die gewesen sind.

IV. Der Mensch hält sich gewöhnlich für den Mittelpunct, um welchen sich die ganze Schöpfung dreht, und für den Hauptzweck derselben. Er wähnt, daß die Harmonie des Universum's bloß zu seinem Vergnügen existire, entweder um seinen Geist aufzuheitern, oder um seinen Sinnen zu schmeicheln. Dies ist inzwischen nur ein leerer Hochmuth des Menschen. Die Ordnung der Natur besteht keinesweges in Beziehungen aller Naturwesen auf ein einziges. Man hat geglaubt, durch eine solche Hypothese die Güte Gottes zu ehren; allein diese Hypothese ist der Traum eines Sybariten, während seine Vernunft schläft, der entfliegt, sobald seine Vernunft erwacht. Die Harmonie der Natur ist durchaus nicht um der Menschen willen, sondern um der Vollkommenheit der Natur selbst willen da.

Die Harmonie der Natur besteht in der Unendlichkeit der Formen der Materie, die wieder zwey andere Unendlichkeiten, der regelmäßigen und der unregelmäßigen Formen, in sich schließt, und doch ein

Gan-

Ganzes ausmacht. Sie besteht ferner in den unendlich mannichfaltigen Eigenschaften der Körper, von denen keine weder absolut gut, noch absolut böse ist. Sie besteht endlich in der Verschiedenheit der Geister und der Charaktere, wo immer das Gute dem Bösen das Gleichgewicht hält, nicht nur die Wissenschaft der Unwissenheit, die Wahrheit dem Irrthume, die Tugend dem Laster; sondern auch die Vortheile der Wissenschaft, Wahrheit und Tugend die Nachtheile der Unwissenheit, des Irrthums und des Lasters, ausgleichen, und zum Besten des Ganzen sämtlich dienen. Die Verbindung des Guten und Uebels war also in dem Plane jeder möglichen Schöpfung endlicher Dinge nothwendig. Jede Veränderung des Einen erzeugt eine proportionirte Veränderung des Andern, und wenn das Schauspiel des Universum's im Guten unendlich mannichfaltig ist, so muß es auch alle Nuancen des Uebels haben. Die Mannichfaltigkeit der Natur und ihre Harmonie zum Ganzen erfodert Licht und Finsterniß, Kälte und Wärme, durch das Verhältniß der Himmelskörper zu unserer Erde. Sie ist aber nirgend auffallender, als in der regelmäßigen Succession der Wesen, wo stets die Zerstörung lebendiger Keime andern zum Leben Platz macht; in den schicklichen Mitteln zur Erhaltung der Individuen auf eine gewisse Zeit und zur Fortpflanzung der Arten, welche Mittel gleichwohl wieder wirksam zur Zerstörung sind; damit sich keine Art zu sehr zum Nachtheile anderer Arten vervielfältige, und eine zu lange Dauer einer Generation das Gedeihen der folgenden hindere.

Achtet man auf die Individuen, so sollte man glauben, daß Alles stirbt, Alles vergeht, Alles vernichtet wird. Achtet man auf die Gattungen, so soll-

te man glauben, daß Alles ewig und unveränderlich sey. Wie wäre aber dieses Verhältniß in der Natur, diese Harmonie des unendlich Mannichfaltigen zum Ganzen, ohne eine Verbindung des Wahres und Uebels, des Guten und Bösen, möglich? Die Harmonie der Natur ist also der vollkomne Einklang des Uebels und des Guten; und hierin besteht die Theodicäe.

Die vollkommenste Erkentniß der Harmonie des Universum's hat derjenige Geist, der mit der Idee aller Mannichfaltigkeiten des Guten im Universum auch die aller Formen des Uebels vereinigt. Aus demselben Principe läßt sich nach der Meynung des Verfassers auch die Existenz des Schmerzes insbesondre bey den empfindenden Substanzen rechtfertigen. Die Naturwesen konten nicht empfindende Substanzen seyn, ohne Organe zu haben, und diese mußten angenehmen und schmerzhaften Reizen ausgesetzt seyn; damit in dem allgemeinen Systeme der empfindenden Substanzen eine Quantität des Schmerzes existire, die genau der Quantität des Vergnügens gliche. Die Meynung, daß die Summe der angenehmen Empfindungen die Summe der unangenehmen weit übersteige, schon dadurch, daß Menschen und Thiere so viel Mittel in ihrer Gewalt haben, den letzteren auszuweichen, bemüht sich Robinet eifrig, zu widerlegen.

Eben die Gleichheit des Uebels und Guten erhält sich auch in den Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft. Der Mensch ist ein geselliges Wesen, mit einem thätigen Geiste, und einer Vernunft begabt, die einer unendlichen Vervollkommung fähig ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist das nothwendige Product der Entwickelung jener Fähigkeiten des Menschen, und

mit

mit ihr und durch sie werden die Gesetze, der Handel, der Krieg, die Künste, Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, und alle übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen in den Plan der Natur aufgenommen. Der Mensch verliert durch die Gesellschaft an seiner ursprünglichen Freyheit; allein er wird dafür durch die öffentliche Sicherheit entschädigt. Indem er sich des Rechts begiebt, Güter zu erwerben, ohne alle Rücksicht auf seines Gleichen, erwirbt er ein anderes, sich alle gleichsam zinsbar zu machen, daß sie zu seinem Wohle und seiner Unterhaltung beytragen müssen. Der Schwache wird durch die Unterstützung der Gesetze dem Stärkern gleich.

Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß in jedem State eben so viele Menschen bey dem Unglücke desselben interessirt sind, als andere Bürger bey dem Flore desselben, weil ihr eigener Wohlstand auf's genaueste mit dem seinigen verbunden ist. Das Interesse, diese große Triebfeder der menschlichen Handlungen, welche Alles für Alle und gegen Alle in Bewegung setzt, wird gerade so viel Unordnung als Harmonie, so viel Gutes als Uebel, in die Gesellschaft hineinbringen. Erwägt man die Staten, daß es darin Regenten, Gesetze, eine Religion, eine Moral, eine bürgerliche Ordnung, einen Handel, gehorsame und treue Völker, patriotische Helden, uneigennützige Obrigkeiten giebt; so kann man nicht umhin, die bürgerliche Gesellschaft zu bewundern. Denkt man aber zugleich an die Meuchelmorde, Meyneide, Verrätherereyen, Räubereyen, Treulosigkeiten, Metzeleyen, an die Verbrechen aller Art, die sich ebenfalls in Staten ereignen; so wird man vom Unwillen ergriffen, und fühlt sich geneigt, das menschliche Geschlecht zu hassen.

sen. Diese entgegengesetzten Empfindungen entspringen natürlich beym Anblicke der entgegengesetzten Scenen, welche die menschliche Gesellschaft darbietet. Gleichwohl muß das genaue und beständige Gleichgewicht des Guten und Uebels, das aus der bürgerlichen Gesellschaft im Ganzen entspringt, uns lehren, das eine um des anderen willen zu ertragen, die hohe Idee herabzustimmen, die uns die Vortrefflichkeit einzelner Menschen von der Gattung geben könte, durch die Betrachtung der ausgezeichneten Bosheit Anderer.

Robinet wirft die Frage auf: Könte Gott das Uebel in der Welt verhindern? —

Es ist ein anerkannter Grundsatz, daß die göttliche Allmacht sich nicht auf das Unmögliche erstrecke. Man kann schlechthin leugnen, daß Gott z. B. einen Berg ohne Thal, oder sonst etwas sich geradezu Widersprechendes hervorbringen könne, und Niemand wird hierin eine Beschränkung der göttlichen Allmacht finden. Ließe sich also beweisen, daß die Negation des Uebels in der Natur einen Widerspruch enthält; so wäre die obige Frage zur Befriedigung beantwortet.

Ferner: Alles Erschaffene ist endlich, und alles Endliche ist unvollkommen und mangelhaft; denn eine Vollkommenheit des Wesens und der Eigenschaften kann nur dem Unendlichen zustehen. Um alles Uebel in der Welt aufzuheben, wäre zuvörderst das einzige Mittel, das ganze Natursystem so abzuändern, daß gar keine Veranlassung zum Schmerze für die empfindenden Substanzen mehr obwaltete. Dann würde auch alles physische Uebel verschwinden. Der Verstand und der Wille müßten der Unregelmäßigkeit und Unordnung durchaus unfähig seyn; und bey dieser

Ein-

Einrichtung derselben würde es auch weder Irrthum, noch Laster geben; allein diese vorgeschlagene Abänderung der Natur ist unmöglich. Eine geschaffene Welt, so gut sie seyn mag, ist immer mangelhaft, ihrem Wesen nach, in ihrer Totalität, in jeder Verbindung ihrer Principien, und in jeder Beziehung der Wesen, welche sie enthält, zu einander. Die reine, absolute, vollkomne Güte komt nur dem Unendlichen und Unerschaffenen zu. So wie ein unendliches Wesen möglicherweise keine beschränkte Güte haben kann; so widerspricht es auch der Natur eines endlichen Wesens, daß die Natur desselben absolut vollkommen und unbeschränkt sey. Dies läßt sich zunächst auf die Ordnung der Elemente im Universum, und auf das Gute der mannichfaltigen Combinationen der Materie anwenden, das seiner Natur nach nicht ohne Mängel seyn kann. Wäre ein Gut frey von allem Uebel, würde es ein unendliches Gut seyn; es wäre keines Wachsthums, keiner Verminderung, überhaupt keiner Veränderung fähig; denn dies würde eine Mangelhaftigkeit desselben ausdrücken. War es nun aber der göttlichen Allmacht unmöglich, das Unendliche hervorzubringen; so konte sie auch nicht eine durchaus gute und fehlerlose Welt schaffen; und was ihr zu einer Zeit unmöglich ist, ist es für sie schlechthin; so daß folglich die Aufhebung des physischen Uebels im Universum eine sich selbst widersprechende Unmöglichkeit ist.

Auch die Irrthümer des Verstandes und die Laster des Willens haben eben so in der Unvollständigkeit dieser beyden Vermögen ihren Grund, d. i. darin, daß sie nicht unendlich sind. Erschaffene Wesen können aber nicht unendlich seyn, und es

folgt nothwendig auch hier wieder der Schluß: daß es eben so unmöglich für Gott ist, Irrthümer und Laster schlechthin aufzuheben, als dem Verstande und Willen ihre Schranken gänzlich zu nehmen. Die Gottheit mag die Grenze des Endlichen so weit entfernen, wie sie wolle; sie würde nie das Endliche zum Unendlichen zu machen im Stande seyn. Zwischen einer Intelligenz, die ihrer Natur nach dem Irrthume unterworfen, und einer solchen, die ihrer Natur nach untrieglich ist, giebt es gar kein Mitteldinge. Nicht mehr zwischen einem absolut gerechten Willen, und einem solchen, der nothwendig der Ungerechtigkeit fähig ist.

Die Frage nach der Möglichkeit des physischen und moralischen Uebels im Verhältnisse zur Gottheit kann man demnach so bestimmen: War es für die Gottheit möglich, eine schlechthin gute Ordnung der Dinge, einen untrieglichen Verstand, und einen absolut gerechten Willen zu erschaffen? Diese Frage wird Niemand zu bejahen wagen. Die absolute Güte, Untrieglichkeit und Gerechtigkeit sind Eigenschaften der Gottheit allein; sie kann sich derselben nicht entäußern, ohne daß sie aufhörte zu seyn, was sie ist; noch kann sie ein Geschöpf damit begaben, ohne sie sich selbst zu entziehen, was sich widerspricht. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind an sich selbst unverträglich mit einer erschaffenen Welt. So wie ein unendlicher Abstand zwischen dem Nichts, und dem Seyn, ist; so ist er nicht geringer zwischen dem Geschöpfe, und seinem Schöpfer.

Man könte sagen, daß Gott, um das moralisch Böse in der Welt zu verhüten, den Menschen unwiderstehlich zum Guten habe bestimmen können. Einige

nige haben sogar geglaubt, daß dieses für Gott möglich gewesen seyn würde, auch ohne dem Willen des Menschen Zwang anzuthun. Diese letztere Behauptung erklärt der Verfasser jedoch mit Recht für unverständlich. Der Wille konte schlechterdings nicht anders unabänderlich zum Wollen des Guten bestimmt werden, als wenn ihm die Fähigkeit, das Böse zu wollen, durchaus genommen würde. Behält der Wille die letztere Fähigkeit, so wird er auch zu beyden Contrarien, dem Guten und Bösen, gleich geneigt seyn. Er wird also bald das Gute, bald das Böse wollen, und es ließe sich kein anderer Grund hiervon angeben, als eben das Vermögen des Willens, sich bald zu dem einen, bald zu dem andern hinzuneigen. Auch läßt sich nicht annehmen, die Gottheit habe den Menschen in Umstände versetzen können, die für seine natürliche Gerechtigkeit so günstig waren, daß er nie von dieser abgewichen wäre. Was hätten dies für Umstände seyn sollen bey einem Wesen, dessen natürliche Gerechtigkeit allemal unvollkommen ist, und das folglich dem Laster nicht unbedingt auszuweichen vermag? Es gehört mithin zum Wesen des menschlichen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gute und Böse zu wollen, und Gott konte keinesweges denselben unabänderlich zum Guten determiniren, ohne die Natur desselben zu vernichten. Auch würde ein absolut guter Wille eben so unendlich seyn, wie ein absolut böser; und beydes steht mit den Schranken eines endlichen Wesens im Widerstreite.

Noch führt Robinet drey andere Sätze aus, die natürliche Folgen aus seinen Principien waren: 1. Es kann nicht mehr und nicht weniger Uebel und Gutes in der Welt geben, als sich wirklich darin be-

finden: II. Die vortrefflichsten Wesen sind nothwendig auch die lasterhaftesten, weil die Summe des Bösen immer mit der Summe des Guten im Gleichgewichte steht. III. Es giebt in der Natur keine Art der Dinge, die absolut besser wären, als die anderen.

Bey N's Erläuterungen des ersten Satzes will ich nicht verweilen; ich will mich hier nur auf die beyden andern einschränken, sofern sie zu auffallend paradox zu seyn scheinen. Der zweyte Satz geht aus folgendem Raisonnement hervor: Jeder Grad des Guten ist nothwendig verbunden mit einem ihm gleichen Grade des erschaffenen Bösen. Diejenigen Substanzen, die den höchsten Grad des Guten enthalten, enthalten zugleich den höchsten Grad des Bösen. Die vortrefflichsten Wesen sind also nothwendig zugleich die lasterhaftesten. Man denke sich eine Ordnung vernünftiger Wesen, die den Menschen an Vollkommenheit eben so weit überträfen, wie er die Thiere übertrifft; so würden bey jenen auch verhältnißmäßig ärgere Unvollkommenheiten seyn, als bey dem Menschen in Beziehung zu den Thieren sind, die gar keiner eigentlichen Laster fähig sind. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Menschen verhält sich, wie ihre Distanz vom Unendlichen. Je weniger sie der absoluten Unabhängigkeit unterworfen sind; desto unabhängiger sind sie selbst, und desto mehr gleichen sie gewissermaßen der absoluten Unabhängigkeit. Aber je mehr sie auch sich selbst überlassen sind, desto weiter sind sie entfernt von der Quelle der Ordnung und des absoluten Guten; sie gerathen also desto mehr in Unordnung und Elend, und das macht ihre relativ größere Unvollkommenheit aus.

„ Bonnet urtheilt daher: Eine bessere Welt, als die unsrige, könte nur eine viel schlechtere seyn; aus einer vollkomneren Combination der Elemente würden auch grössere Inconvenienzen entstehen; die Meteore würden fürchterlicher seyn; die zarter organisirten Thiere würden zwar eine lebhaftere Wohllust empfinden, aber auch dafür desto empfindlichere Schmerzen zu leiden; die hellern Geister würden mehr und grössere Entdeckungen machen; aber auch die Masse der Irrthümer in eben dem Verhältnisse vermehren; der kraftvollere und thätigere Wille würde mehr Fähigkeit zur Tugend, aber auch mehr zum Laster haben. „

Noch bewundernswürdiger, als die Gradation der Wesen, ist, daß ungeachtet der Subordination der niedrigsten Wesen unter die höchsten, doch unter ihnen insofern eine vollkomne Gleichheit ist, als diese durch das genaue Gleichgewicht des Guten und des Uebels hervorgebracht wird. Woher könte ihre Ungleichheit kommen, wenn sie möglich wäre? — lediglich von einer absoluten Güte. In Beziehung auf eine grössere relative Güte, die immer durch ein gleiches Laster aufgewogen wird, kann sie wohl zur Unterscheidung einer Art von der anderen dienen; aber sie kann niemals einen Anspruch auf wahre Superiorität geben. Sollte eine Art der Wesen wahrhaft besser, als die anderen seyn; so müßte nach Abzug der Summe der Uebel von der Summe des Guten ein Rest von reiner Güte übrig bleiben; und diese reine Güte ist überhaupt nicht im Endlichen zu suchen, wo die beyden Grössen des Guten und Uebels stets sich gleich, nach Abzug der einen von der anderen, nur ein Zero übrig lassen. Der Urheber der Natur hatte auch gar keinen Grund, eine Art der Geschöpfe auf Kosten der

übrigen zu begünstigen. Der blosse Wille ist nur ein Motiv für Tyrannen. Bloß die Güte Gottes hat bey der Schöpfung den Vorsitz, und diese flößt ihm durchaus keine gehässige Vorliebe für die eine oder die andere Gattung der Dinge ein. Wir bewundern einen König, der auch die Geringsten seiner Unterthanen eben so wenig vernachlässigt, wie seine Günstlinge, und finden hierin den Maaßstab wahrer Größe der Regenten. Sollte der Urheber der Empfindung des allgemeinen Wohlwollens in der Seele der Könige und Philosophen sich selbst widersprochen haben? Da hätte er den Fürsten durch die partheyische Art, womit Er selbst die Welt regierte, ein Beyspiel gegeben, wie sie von ihrer Gewalt einen thörichten Gebrauch machen könten. Die natürliche und nothwendige Gleichheit der Arten der Geschöpfe aber, die hier gemeynt ist, besteht darin, daß jede gerade so viel Uebel, als Gutes, habe. Sie haben zwar nicht alle einen gleichen Antheil am Guten und Uebel; denn es ist in die Augen fallend, daß ein Mensch mehr Gutes und mehr Uebels habe, als eine Pflanze; aber in jeder Art ist die Summe ihrer Uebel der Summe ihrer Güte gleich, und insofern kann keine absolut besser, oder absolut schlechter, als die übrigen, genannt werden. Ein denkendes Wesen hat unstreitig einen Vorzug vor dem bloß empfindenden: die größere Vollkommenheit des Geistes: hingegen hat es dafür auch Fehler, die seinen Vollkommenheiten gleich sind. Das Thier hat vor der Pflanze das thierische Bewußtseyn voraus; das sinnliche Vergnügen und den Schmerz. Der Mensch hat hundertmal mehr Vollkommenheiten, aber auch hundertmal mehr Mängel; er hat tausendmal mehr Vergnügen; aber auch tausendmal mehr Schmerzen.

Der Verfasser geht hierauf zur Erörterung und zum Beweise des zweyten Hauptpunctes über, welchen er in seinem Werke sich vorgenommen hatte, aufzuklären, nehmlich der einförmigen Erzeugung aller Naturwesen. Da diese Materie mehr in die Naturgeschichte, als in das Gebiet der Philosophie gehört; so will ich seine Resultate nur kurz und im Allgemeinen andeuten.

Die beyden schwierigsten Gegenstände, obgleich die wesentlichsten für die Erzeugungstheorie, sind erstlich die Erzeugung lebender Geschöpfe, und zweytens die Verschiedenheit der Geschlechter. So wenig das Ausgedehnte aus dem Nichtausgedehnten entstehen kann, und wenn dieses unendliche mal gegeben und verbunden würde; eben so wenig kann das Lebendige aus dem Nichtlebendigen entspringen. Man muß durchaus lebende Wesen voraussetzen, damit ein lebendes hervorgebracht werde. Bloße organische Grundkörperchen (molecules organiques) können ein organisches Wesen erzeugen, genau von der Organisation, welche die Grundkörperchen haben; ein lebendiges Thier aber kann nie aus ihnen entstehen. Es heißt also nichts erklärt, wenn Büffon die lebendigen Thiere bloß aus einer Combination organischer Wesen herleitet. Das Lebendige kann nur aus Lebendigem, das größere Thier aus kleinern Thieren von derselben Art der Animalität, ein Hund aus kleinen Hundekeimen, ein Mensch aus kleinen Menschenkeimen hervorgehen.

Die Verschiedenheit der Geschlechter hält Robinet nicht schlechthin für zur Erzeugung nothwendig; sondern nur bey den Arten, welche sich durch Vereinigung der Geschlechter erzeugen. Er nahm also noch

zu seiner Zeit die Geschlechtslosigkeit gewisser lebender Geschöpfe, und die Möglichkeit einer Fortpflanzung ohne Begattung an. Mit Recht verwarf er den Unterschied der Geschlechter, den man schon in den kleinen Samenthierchen hat entdecken wollen, die aber lediglich in der Phantasie der Entdecker existirten.

Diese ganze Untersuchung des Verfassers ist reich an scharfsinnigen und interessanten Bemerkungen. Seine Idee von ursprünglichen Keimen, aus denen bestimmte organisirte und lebendige Individuen und Arten entstehen, wendet er auf die Elemente an. Z. B. Das Princip der Luft ist nur ein Keim der Luft. Vermöge der Verbindung mit Wasser und Feuer in verschiednen Graden geht der Keim nach und nach durch verschiedene Zustände des Wachsthums hindurch; er wird zuerst Luftembryo; dann vollkomne und reife Luft; er wird wieder seinen Keim absondern, veralten, sich auflösen, und sterben. Es scheint dies indessen doch eine zu weit getriebene Anwendung der Hypothese Robinet's zu seyn, und an Spielerey zu grenzen. Die Luft als Embryo, als Kind, als erwachsene Luft, als Greis, sind von der organischen und thierischen Natur entlehnte Zustände, die in Anwendung auf die rohen Elemente gar keinen Sinn haben.

Noch eine sonderbare Idee Robinet's muß ich hierbey berühren. Auf unserer Erde fängt die Erzeugung aller Naturdinge unter der kleinsten Form an, die für sie paßt. Der größte Baum ist anfangs nur ein Korn, das der Wind verweht. Der Mensch in seinem Ursprunge ist ein Wurm. Ein Fluß in seiner Quelle ist wie ein Eimer voll Wasser. Wollen wir nun die Generationen auf den andern Weltkörpern nach denen auf unserer Erde beurtheilen; so würden die

Din-

Dinge auch hier zuerst eine sehr kleine Portion von Existenz haben, die sich nach einer gleichförmigen Gradation immer vergrößert, bis sie den Punct ihrer Vollkommenheit erreichen, bey welchem sie stehen bleiben, ihre Art vervielfältigen, und wieder aufgelöst werden, dem allgemeinen Loose aller Geschöpfe gemäß. Was nun von den Körpern wahr ist, welche die Fixsterne und Planeten enthalten; sollte das nicht auch von den Fixsternen und Planeten selbst wahr seyn? Wo würden aber denn die schönen Theorieen von der Formation jener unermeßlichen Weltkörper bleiben, die man aufgestellt hat, wenn diese Weltkörper ebenfalls auf dem Wege der Generation einer von dem andern erzeugt würden? Sie würden dann nicht von ihrem Anbeginne an die enorme Größe gehabt haben, die sie in ihrem gegenwärtigen Zustande haben; sondern sie hätten dieselbe nach und nach bekommen durch die natürliche Erweiterung eines Keims, der sich ausdehnt und zunimt. Robinet vermuthete daher, daß die Himmelskörper mit einer besondern Lebenskraft und einem Vermögen begabt seyen, ihres Gleichen hervorzubringen. Sterne erzeugen Sterne; sie werden, so zu sagen, gebohren, wachsen und sterben. In der That, fragt R., wie viel neue Productionen der Art hat man nicht am Himmel bemerkt? Wie viel andere Sterne sind verschwunden? Mehrere sind sichtbar größer geworden. Seit langer Zeit hat das Gestirn der Plejaden seinen siebenten Stern verloren; seit hundert Jahren hat das Sternbild des Eridanus zwey neue Sterne bekommen; vier andere sind um den Polarstern entstanden. Im J. 1626 verlor das Sternbild des Schwans einen seiner Sterne; zehn Jahre hernach erschien wieder einer an derselben Stelle, aber viel kleiner, als der vorherige; und itzt ist dieser ei-

ner der grösten des ganzen Sternbildes. Die Planeten wären nach jener Hypothese ebenfalls mit dem Zeugungsvermögen versehen, und brächten wieder andre Planeten hervor. Wer weiß denn, ob die Sonne nicht ehedem noch andre Planeten gehabt hat, die nachher gestorben sind? Wer kann dafür bürgen, daß sich in der Folge nicht neue Planeten erzeugen werden? Die Trabanten des Jupiter, die Galilei 1610, und die des Saturn, welche Huygens und Cassini der Vater entdeckten, und der Trabant der Venus, sind vielleicht neu gebohren, und darum nicht früher entdeckt worden. Lebte Robinet zu unserer Zeit, so würde er vermuthlich auch die Entdeckung des Uranus, der Ceres und Pallas, auf dieselbe Weise erklärt haben. Ursprünglich waren die Keime der Sonnen und Planeten verworren unter einander gemischt; denn diese Mischung kann man als nothwendig zur Befruchtung der ersten Keime voraussetzen. Bis dahin lag die Finsterniß auf dem Abgrunde; die dunkeln Keime verhüllten das Licht der andern. Aber nach der Befruchtung trennten sie sich; die Lichtmaterie bevölkerte allmälig die Welt mit Sonnen, und die dunkle Materie brachte mehr oder weniger Planeten um jede Sonne in verschiedenen Entfernungen hervor.

Das dritte von Robinet bearbeitete Hauptstück ist die Hypothese vom moralischen Sinne. In Ansehung dieser will ich nur das ihm Eigenthümliche ausheben *).

Der Urheber unsers Daseyns gab uns eine innere Anlage, gewisse Handlungen und Eigenschaften zu billi-

*) De la nature. T. I. p. 339 sq.

billigen, und andere zu tadeln. Diese Anlage nennt man moralischen Instinct, ein inneres Gefühl, das sich mit dem Geschmacke des Süßen und des Bittern vergleichen läßt; und es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Schöpfer die Gesetze dieses Instincts nach den wesentlichen und unveränderlichen Beziehungen der Geschöpfe zu einander angeordnet hat. Kinder und unwissende Menschen fühlen es wohl, wenn sie Unrecht thun. Man sagt, daß die Vernunft es sie lehre; aber die Vernunft ist ein Licht, das den Geist aufklärt, und Kinder und Unwissende sind nicht aufgeklärt. Wie könten sie die Häßlichkeit einer Handlung, eines Triebes, nach Beziehungen beurtheilen, die sie nicht kennen? Es muß also ein anderes Princip jene Bewegungen ihrer Seele regieren, das mit dem Verstande nichts gemein hat. Es ist die Stimme eines innern Gefühls, das über die moralischen Unterschiede den Ausspruch thut. Der spitzfindigste Metaphysiker kann in seiner Billigung und in seinem Tadel moralischer Handlungen nichts anders ausdrücken, als die mächtige Wirkung eines unwillkührlichen Instincts.

Das Mittel des moralischen Instincts für den Zweck, welchen die Moralität überhaupt haben sollte, war schnell, leicht und untrieglich. Es setzt weder Ideen, noch Kentniß, noch Raisonnement voraus. Auch die Sorge für unsere Erhaltung hat der Schöpfer nicht unserer Vernunft anvertrauen wollen. Er hat sie vielmehr unsern Sinnen anvertraut, da er in der Treue ihrer Operationen eine viel größere Sicherheit des Zwecks fand, als in der Unbeständigkeit der anderen; indem die Reflexion viel langsamer ist, als die mechanische Bewegung, die durch das Gefühl

beschleunigt wird. Müßte ich, wie Abadie bemerkt, wenn ich mich verbrenne, bevor ich die Hand oder den Finger zurückziehe, erst die Natur des Uebels deutlich erkennen, das ich empfinde; müßte ich untersuchen, wie die Lebensgeister in die Nerven zu schicken seyen, die das Glied zurück bewegen sollen; und welches der genaue Grad der zu dem Effekte nöthigen Bewegung sey; so würde ich offenbar mich schon längst verbrannt haben, bevor ich irgend etwas von dem gethan hätte, was itzt ohne Mitwirkung und Kentniß des Verstandes in einem solchen Falle mittelst des sinnlichen Mechanismus geschieht. Nun würde man aber große Ursache zur Verwunderung haben, wenn das höchste Wesen in der Wahl zweyer möglicher Mittel, uns zur Tugend zu leiten, sich desjenigen bedient hätte, was dem Zwecke am wenigsten entsprach. Anstatt daß die Gottheit durch eine lebhafte unmittelbare Empfindung die moralischen Unterschiede wahrnehmen lassen konte, hätte sie die Erkentniß derselben von einer mühsamen Anstrengung unserer Geistesfähigkeiten abhängig gemacht.

Robinet stimt also den neuern Englischen Moralphilosophen, insbesondre dem Hume und Hutcheson, nicht nur in der Hypothese vom moralischen Sinne völlig bey; sondern sucht sie auch noch weiter aufzuhellen und zu bestätigen.

Bey jeder Sensation läßt sich dreyerley unterscheiden: das Object, welches unmittelbar auf das Organ wirkt; das Organ, welches den Eindruck der Seele überliefert; und die Seele, welche denselben empfängt und aufnimt. Die körperlichen Organe sind in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen die einzigen Mittel zum Empfinden. Die mora-

ralischen Wahrnehmungen sind ebenfalls Sensationen; aber von einer anderen Gattung. Sie bedürfen also ein Empfindungsmittel, ein Organ, wie alle Sensationen; denn sie können bey gewissen gegenwärtigen Handlungen oder Charakteren nicht zur Seele gelangen, als durch Vermittelung eines Organs, welches sie dieser überliefert. Alle Sinne sind Arten der Berührung (especes de tact). Warum sollte man die Berührung nicht so fein annehmen können, daß sie ein moralisches Gefühl in der Seele erzeugte? Es kann uns nichts zu der Vermuthung bewegen, daß die Analogie der Natur, die wir bey allen den übrigen Sinnen antreffen, sich allein bey diesem verleugnen sollte. Beym Anblicke eines Gegenstandes empfinden wir unmittelbar die Farbe desselben; eben so bemerken wir bey einer gegenwärtigen Handlung unmittelbar auch ihre Moralität. Mit Recht können wir hieraus folgern, daß jener nicht anders auf unsere Seele wirke, als diese, d. i. daß diese auf ein eigenes Organ der Moralität wirke. Nothwendig muß also ein moralisches Organ angenommen werden, das durch gegenwärtige moralische Objecte afficirt wird, und solche Eindrücke in die Seele fortpflanzt, wodurch sie die Moralität derselben auf gleiche Weise empfindet, wie die Farbe eines Gegenstandes nach dem Eindrucke, welchen dieser auf das Gesicht gemacht hat.

Man könte fragen: Wie sollen moralische Gegenstände durch das Medium des moralischen Organs auf die Seele wirken? Ungeachtet Robinet diese Frage für unbeantwortlich erklärt; so glaubt er doch deshalb nicht minder zur Hypothese eines moralischen Sinnesorganes berechtigt zu seyn. Die Gegenstände wirken überhaupt nicht unmittelbar und durch sich

 selbst

selbst auf die Seele, sondern nur mittelst der Nerven; die wir als die Organe der Sensationen erkennen. Die Art übrigens, wie sie ihre Functionen verrichten, ist uns auch bey ihnen unbekant. Demungeachtet tragen wir kein Bedenken, zu behaupten, daß die Seele, so lange sie im Körper ist, nur durch sie empfinde. Warum wollten wir also zweifeln, daß sie nicht auch durch ein besonderes Organ die Moralität der Handlungen wahrnehme?

Jede Substanz führt ihre Farbe, ihren Geschmack, oder vielmehr alles dasjenige mit sich, was nöthig ist, um eine unmittelbare Sensation in der Seele hervorzubringen. Jede Handlung oder Qualität führet eben so ihre Moralität mit sich, oder dasjenige, was die Vorstellung derselben erzeugt. Es ist wahr, die Moralität der Handlungen ist weder sichtbar, noch berührbar; aber deswegen kann sie doch durch das ihr entsprechende Organ empfindbar werden? Auch der Schall läßt sich nicht sehen, und nicht berühren; gleichwohl kann ihn die Seele mittelst des akustischen Nerven empfinden.

Was hier eine Dunkelheit zurückläßt, ist nur, daß wir nicht im Stande sind, genau das moralische Organ selbst zu bezeichnen und anzugeben. Robinet glaubt, daß gewisse nähere Beziehungen zwischen demselben, und dem Organe des Gesichts und Gehörs, statt fänden. Ich sehe einen Menschen, der einen andern tödtet; ich sehe ihn, weil das Bild desselben sich in meinem Auge darstellt; ich fühle sogleich die moralische Schlechtigkeit dieser Handlung, nicht weil diese Schlechtigkeit sich ebenfalls in meinem Auge abbildete; sondern weil sie auf die ihr eigene Art moralische Fibren afficirt, die im Gesichtsorgane

oder

oder in einer besonderen Gegend des Hirnmarks, verbreitet sind, und mit dem Gesichtssinne correspondiren. Man erzählt mir dieselbe Handlung. Ich höre sie durch den Eindruck, welchen die Worte oder Töne auf das Innere meines Gehörs machen. Zugleich empfinde ich auch wiederum die Moralität der Handlung, die man erzählt. Das moralische Organ muß also auch mit dem Organe des Gehörsinnes in Verbindung stehen.

Woher rührt die Abgeneigtheit von der Meynung, daß auch im Nervensysteme eine Reizbarkeit für moralische Gegenstände liege? — Sie kann nur daher rühren, daß man gewohnt ist, nur dasjenige für empfindbar zu halten, was zum Bezirke der bekanten fünf Sinne gehört, und daß in der That die moralischen Objecte keinen dieser Sinne afficiren. Aber man sieht die Farben, und hört sie nicht; man hört die Töne, und schmeckt sie nicht; weil jedes Object einer von der anderen verschiedenen Sensation auch ein verschiedenes Organ hat, welches allein fähig ist, den Eindruck der Seele zu überliefern. Hierdurch fällt die Schwierigkeit von selbst weg. Obgleich man das Moralische weder sieht, noch hört, noch schmeckt; so könnte man es dennoch durch einen von den übrigen verschiedenen Sinn empfinden, der unendlich feiner, edler, vollkomner, und vielleicht innerlicher wäre, als jene. Was man aus der Schwierigkeit schließen kann, ist lediglich, daß der moralische Sinn weder Tact, noch Gesicht, noch Gehör, noch Geruch, noch Geschmack sey; nicht aber, daß er überall kein Sinn sey. Es könte ein Modus des Empfindens, und sein Gegenstand eben so empfindbar seyn, wie das Süße und Bittere, das Weiße und Schwarze, u. w. sind.

Es scheint hiermit dem Robinet hinlänglich erwiesen zu seyn, daß die moralischen Unterscheidungen nicht unmittelbar vom Verstande ausgehen; daß sie nicht bloße intellectuelle Begriffe sind, sondern lediglich durch das Gefühl bestimt werden.

Die weitere Philosophie Robinet's über den Einfluß des moralischen Sinnes auf die bürgerliche Gesellschaft und die positive Gesetzgebung will ich hier nicht verfolgen, da er in der Hauptsache mit den Ideen der Englischen Moralisten harmonirt. Nur die Ursachen will ich noch anmerken, aus denen er das Verderbniß des moralischen Sinnes herleitet, und die Mittel, welche er angiebt, ihn zu vervollkomnern. Bloß in der Gesellschaft kann der moralische Sinn sich zur Vollkommenheit ausbilden; aber in eben dieser kann er auch zum höchsten Grade von Verderbtheit ausarten. Eben so sind die Künste das Mittel der Verfeinerung, und auch der Verderbung, der fünf Sinne. Die erste Ursache der moralischen Verderbniß der Menschen ist überhaupt die Verfeinerung, besonders in den neueren Zeiten. Nicht als ob die Verfeinerung schlechthin mit der Sittlichkeit unverträglich wäre; vielmehr kann sie diese zur Vollkommenheit erhöhen. Aber sie wird ein Laster, und das größte aller Laster, sobald sie für ein Aequivalent der Tugend gehalten wird. Robinet scheint bey dieser Bemerkung vorzüglich seine Nation im Auge gehabt zu haben. Der natürlichste und wahrste Mensch ist auch der tugendhafteste, und diesem Charakter widerspricht nichts mehr, als der Geist der Falschheit, wo die Menschen wetteifern, durch Hinterlist, Verstellung, Schmeicheley, und leere Dienstanerbietungen einander zu betriegen. Dieser Geist der Falschheit ist aber durch

durch die Eitelkeit herrschend geworden. Die Erziehung ist oft nichts weiter, als ein Studium der nichtswürdigen Kunst, zu heucheln, um zu gefallen; zu schmeicheln, um zu gewinnen; zu betriegen, um reich zu werden; kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Hypokrit und Verführer zu seyn. Mit diesen Maximen, deren Häßlichkeit der Firniß der Politur verbirgt, verbinden die Leidenschaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moralischen Empfindungen zu sichern.

Wenn das Interesse der äußern Sinne oft im Widerstreite mit dem des moralischen Instincts ist; so geschieht dies dadurch, daß jene ihre legitimen Rechte über die Schranken ihrer Natur ausdehnen; denn sonst ist der Mensch niemals in der Nothwendigkeit, sich gegen die Natur zu empören, um ihr zu gehorchen. Man befriedige also die äußern Sinne nach Maaßgabe des philosophischen Bedürfnisses! Aber man wird ihnen niemals mehr einräumen dürfen, ohne einen gewissen innern Widerstreit zu empfinden, der uns benachrichtigt, wo das Gute aufhört, und das Böse anfängt. Glücklich ist derjenige, der niemals seine Aufmerksamkeit von den Warnungen des moralischen Instincts abwendet. Die Treue, mit welcher er sie befolgt, macht nach und nach seinen moralischen Sinn oder Tact so fein, wie er werden kann. Die kleinsten Nüançen des Lasters und der Tugend können dann der Zartheit seines moralischen Geschmacks nicht entgehen. Hingegen ein Mensch, der sich stets den Regungen des natürlichen Wohlwollens versagt, um sich denen der Leidenschaften und der Eigenliebe zu überlassen, wird die Unterschiede der Moralität viel weniger empfinden. Der moralische Instinct erstirbt

zwar nie ganz; aber er wird schwächer und verderbt; so wie man den Sinn des körperlichen Geschmacks durch den Gebrauch starker Gewürze und Getränke verdirbt.

Eine dritte Quelle des Verderbnisses der moralischen Empfindungen ist eine eitle Subtilität des Geistes. Der verderblichste Streich, den man je der Moral beygebracht hat, war, daß man sie den Operationen der Vernunft unterwarf. Dadurch daß man die Eingebungen der Natur von einer ungewissen Metaphysik abhängig machte, hat man die Menschen um die Fertigkeit gebracht, Recht und Unrecht zu empfinden. Man hat sie gelehrt, Begriffe zu verbinden und zu analysiren, und den Ursprung derselben da zu suchen, wo er nicht anzutreffen war, und weil man ihn nicht antraf, einen solchen zu erdichten. Was für ungeheure Moralsysteme sind nicht aus dieser Licenz entstanden? Man kann hier wohl mit Wahrheit sagen, daß der Mensch der tugendhafteste ist, der am wenigsten raisonnirt. Es ist seltsam und dem Unbefangenen fast unglaublich, wie weit die Schriftsteller über Moral, das Recht, und die Politik, uns die Pflichten des Menschen und Bürgers vergessen, ja verachten gelehrt haben, welche die Natur ohne alle Hülfe des Raisonnements kennen lehren wollte. Wer also den reinen und echten Sinn für die Tugend behalten will, der fliehe jene Leute von Ehre (hommes d'honneur), die mit so vielem Anstande lügen können; jene verfeinerten Menschen, deren Studium ist, Andere zu hintergehen; die denen schmeicheln, welche sie verachten; die das Laster preisen, das ihr Inneres verabscheut; die die Unschuld liebkosen, um sie zu verführen. Jeder mache es sich zum Gesetze,

nie

nie im Widerspruche mit den Empfindungen zu seyn, welche die Natur einflößt.

Noch ist der vierte Hauptpunct übrig, welchen Robinet in seinem Werke aufklären wollte: die von ihm sogenannte Physik der Geister. Er hoffte, hier eine Theorie von den Seelenthätigkeiten und ihren Gründen darzulegen, die sich auf gleiche Weise mit dem Materialism, wie mit dem Immaterialism, vertrüge. Ist der Geist mit dem Körper identisch, so schränkt sich die Erklärung der Seelenthätigkeiten ganz auf die Organisation ein, und in dieser wollte R. den Ursprung, Fortgang, und die Uebereinstimmung der Operationen des Geistes und Körpers darthun. Ohne über den Mechanismus des Gehirns hinauszugehen, wird man glauben dürfen, die ganze Thätigkeit der Seele, und was wirklich ihr Wesen ausmacht, eingesehen zu haben. Ist hingegen der Geist eine vom Körper verschiedene Substanz, so würde die Theorie darum nicht minder wahr, minder genau, minder sicher seyn; weil doch das körperliche Bild der Modificationen eines unkörperlichen Wesens, die alle durchaus geistig sind, wie dieses selbst, so innig mit dem Spiele der Organe verbunden ist, daß es nur durch dieses, wo nicht in diesem existirt.

Robinet äußert zuvörderst einige Vermuthungen über den Ursprung der menschlichen Seelen. Er nimt an, daß die Seelen vom Anbeginne der Schöpfung in den organischen menschlichen Keimen existirt haben. Nicht nur das Sensorium, das materielle Subject, existirte ursprünglich en raccourci in dem organischen Keime; sondern die Seele selbst ganz war darin vor der Befruchtung des Keims; so wie sie im Körper ist, auch nachdem er eine größere

Form angenommen hat. Man läßt doch die Geister eine seltsame Rolle spielen, wenn man glaubt, daß sie seit Jahrhunderten herumirren, und ein Moment ausspüren, où la volupté inspireroit à deux individus le dessein, de leur former un étui propre à s'y loger. Die Präexistenz der Keime ist nicht sowohl eine Hypothese, als ein Factum. Sie zeigt sich bey den Thieren, Pflanzen und Mineralien, und die Entwickelung geschieht vor unsern Augen. Der gegenwärtige Zustand des Universum's ist nichts anders, als ein bestimter Grad der Entwickelung ursprünglich existirender Samen, deren Inbegriff vorher von einem sehr kleinem Umfange seyn mußte. Der Mensch ist nicht bloß Körper, und nicht bloß Geist; er ist Geist und Körper zugleich, was auch der Zweck, die Regeln, und die Natur dieser Verbindung seyn mögen. Mag man in den Thieren ein immaterielles Princip annehmen, oder nicht; so wird es doch immer wahr bleiben, daß der Affe mehr Verstand hat, als eine Auster, und daß, wenn der Affe den bestimten Grad des Verstandes nicht hätte, er ein anderes Thier unter der Form eines Affen seyn würde.

Dem Menschen ist die Verbindung zwischen Geist und Körper noch wesentlicher und nothwendiger. Ohne Seele würde der Mensch ein Thier, und ohne Körper eine Intelligenz von erhabenerer Natur seyn. Der Fetus ist ein Keim, der anfängt, sich zu entwickeln. Ein erwachsener Mensch ist ein zur Vollendung entwickelter Fetus, der nichts anders enthalten kann, als was schon ursprünglich in dem Menschenkeime lag. Dieser ist eben so vollkommen in seiner kleinen Person, wie in der größeren Form. Er könte sonst nicht Keim eines Menschen seyn, wenn er nicht en abregé Alles

besaße

befaßte, was zur Oekonomie der menschlichen Natur gehört. Wird dies alles zugestanden, so ergiebt sich daraus der Beweis von selbst, daß das denkende Subject im Körper gleich ursprünglich im Keime des Körpers existirt hat. Als Corollarium fügt Robinet noch hinzu, daß es dem Geiste an sich selbst gleichgültig ist, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden sey. Der Geist wohnt so gut im Fetus, wie in dem Erwachsenen, und die Kleinheit der menschlichen Keime macht sie dadurch gar nicht ungeschickt, ihn zu enthalten.

Robinet geht hierauf zur Angabe der Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper fort. Es scheint, daß diese Verbindung überhaupt ein Geheimniß für die philosophische Wißbegierde bleiben solle. Die Bemühungen der Philosophen haben zum mindesten bisher nur gedient, das Geheimniß immer undurchdringlicher zu machen; weil man, statt die Verhältnisse des denkenden Wesens zu der mit ihm verbundenen Materie aufzusuchen, was allein die Art der Verbindung beyder hätte aufhellen können, schlechthin leugnete, daß Geist und Körper etwas mit einander gemein hätten.

Robinet bestimt folgende Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper, die aber eigentlich nur die Verbindung selbst aussagen, ohne diese in ihrer Möglichkeit zu erklären, wie doch in der Metaphysik geschehen müßte, wenn man einmal specifisch den Geist vom Körper unterscheidet.

I. Der Körper wirkt auf den Geist, und dieser reagirt auf den Körper. Denn der Geist kann sich nicht verheelen, daß er Eindrücke von den körperlichen

Sin-

Sinnen empfängt. Seine eigene Wirkung auf den Körper aber ist bloß eine Reaction, weil die Determinationen, wovon die willkührlichen Bewegungen der Maschine herrühren, selbst ihren Grund in dem organischen Spiele der Maschine haben.

II. Der Geist in Verbindung mit dem Körper kann nur durch die Dazwischenkunft des letztern wirken. Der Geist empfindet, denkt, und will nur mit Hülfe der Sinne. Es ist hier nicht die Frage, ob er abgesondert von der Materie nicht auch empfinden, denken und wollen könne? Hierüber können wir im gegenwärtigen Leben niemals entscheiden, wenn wir auch wollten.

III. Die gegenseitige Uebereinstimmung der beyden vereinigten Substanzen, Geist und Körper, hängt so viel wie möglich, von der körperlichen Organisation ab. Die völlige Uebung der Seelenfähigkeiten fodert die völlige Entwickelung des Gehirns, und eine vollkomne Organisation der äußern und innern Sinne. Der Geist ist ein Kind im Körper eines Kindes. Ein Fehler der Organe stört oder hemt gänzlich den Einfluß des Körpers auf den Geist, und umgekehrt die Rückwirkung des Geistes auf den Körper.

IV. Der Geist erkennt sich selbst und empfindet seine Existenz nur durch die Vermittelung des Körpers, mit welchem er vereinigt ist. Empfände der Geist durch sich selbst, so würde er sich nur so empfinden, wie er ist, und dan könte über seine Natur gar kein Zweifel obwalten; er empfände sich als ausgedehnt oder unausgedehnt, als körperlich oder unkörperlich, als materielle oder immaterielle Substanz. Allein der Geist empfindet seine Existenz nur in den Eigenschaften, welche er in

sich

sich entdeckt, und diese entdeckt er einzig und allein mittelst der Eindrücke, welche er von dem Körper empfängt. Das Bewußtseyn ihrer Thätigkeit hat die Seele bloß durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äußern Gegenstände in ihr erwecken. Hätte sie nie Vergnügen oder Schmerz empfunden, würde sie auch der Glückseligkeit oder Unglückseligkeit nicht fähig seyn. Das Kind, das nie das Vermögen, seinen Arm zu bewegen, geübt hat, weiß nicht einmal, daß dieses Vermögen in ihm wohne u. w. Kurz die Seele ist über ihr eigenes Wesen nicht mehr unterrichtet, als über die Wesen anderer Dinge. Sie dringt in ihr eigenes Inneres nicht tiefer ein, als in die Masse ihres Körpers, dessen innere Triebfedern sie eben so wenig sieht oder empfindet. Sie gelangt zur Kenntniß ihrer selbst lediglich durch die Probe, welche sie von ihren Fähigkeiten macht, und da sie vom Körper in allen ihren Thätigkeiten abhängt, so verdankt sie ihm auch Alles, was sie von sich selbst weiß.

Robinet untersucht nun, wie der Zustand der Seele, oder vielmehr ihrer Fähigkeiten, gewesen seyn möge, bevor die organischen Keime, zu welchen sie gehörten, befruchtet und entwickelt waren. Er stellt hier folgende Resultate auf:

I. Der Geist mit dem organischen Keime verbunden, empfindet, denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor die Entwickelung desselben wenigstens angefangen hat. Denn alle Wirksamkeit des Geistes setzt die Wirksamkeit der körperlichen Organe voraus; diese ist aber nicht eher möglich, als bis die organische Maschine des Körpers dazu eingerichtet ist, und hierzu ist die Entwickelung des befruchteten organischen Seelenkeimes erfoderlich. Vor

der Befruchtung kann dieser keinen äußern Eindruck empfangen; das Sensorium ist noch nicht zubereitet; es ist also auch schlechterdings alsdenn keine geistige Thätigkeit möglich. Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß der Mangel an Entwickelung des organischen Seelenkeimes die Functionen des Geistes, so wie des Körpers, nur suspendirt, aber keinesweges vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond seines organischen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachsenen hat; aber das materielle Subject, mittelst dessen die Functionen ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören.

II. Der Geist in dem organischen Menschenkeime vor der Befruchtung und Entwickelung hat selbst nicht das innere Bewußtseyn seiner Existenz. Denn was ist der Geist ohne irgend eine Art der Wahrnehmung? Es ist der Geist freylich seinem Wesen nach, aber getrennt oder unabhängig von der Ausübung seiner Vermögen. Weiter wissen wir darüber nichts. Es läßt sich allerdings nicht annehmen, daß ein Geist ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen, sich zu erinnern, sey; denn diese Vermögen gehen aus seinem Wesen hervor, ob sie gleich dasselbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung ist dem Geiste nicht wesentlich, besonders soferne er mit dem Körper vereinigt ist, weil sie gänzlich von der Organisation des Körpers abhängt; dahingegen die bloßen Vermögen im Geiste unabhängig vom Körper sich befinden.

Die Verbindung des Geistes mit dem Körper besteht nach Robinet also nicht in der gegenseitigen Einwirkung dieser beyden Substanzen, weil die Thätigkeit suspendirt ist vor der Entwickelung des mit dem

Kör-

Körper verbundenen Geistes. Sie besteht auch nicht im der Harmonie ihrer Operationen, weil diese Harmonie nicht zwischen dem Geiste und dem körperlichen Keime existirt, zu welchem jener gehört. Sie ist vielmehr nach Allem, was wir davon einsehen können, das Princip der Communication beyder Substanzen; der Grund der gegenseitigen Correspondenz ihrer Modificationen, der eintritt, sobald die Entwickelung des Menschenkeimes wenigstens begonnen hat.

Was ist also das Wesen der Seelen überhaupt? Das Wesen eines Dinges ist dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist. Das Wesen der Seele besteht also nicht im Denken; denn die Seele existirt im Keime ohne irgend eine Art des Denkens, ohne irgend einen Gedanken. Es besteht auch nicht in dem Vermögen zu denken, zu wollen, u. w. Das Wesen eines Dinges ist nicht der Inbegriff seiner Eigenschaften; das, was es ist, ist es weder durch eine einzelne Eigenschaft, noch durch alle zusammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte; aber dieses Subject ist nicht dies oder das Vermögen. Das wahre Wesen der Seele ist also ein Princip, woraus alle diejenigen Eigenschaften entspringen, welche wir an ihr erkennen. Weiter über die Natur dieses Princips zu fragen, würde anmaßend seyn. Wir können nun einmal nicht in die Wesen der Dinge eindringen, und es fehlt uns dazu gänzlich an Mitteln. Freylich verbreitet die obige Erklärung des Wesens der Seele wenig Licht über dasselbe. Aber sie sagt zum mindesten so viel aus, daß die Erkentniß desselben unsere Einsicht übersteige. Das Gefühl, das der Geist von seiner Existenz hat, betrifft nur seine Fähigkeiten und ihre Ausübung, nicht sein Wesen. Die Frage nach

dem

dem Materialismus oder Immaterialismus der Seele, die dadurch ein besonderes Interesse bekomt, weil man sie mit der Religion in Verbindung setzt, wozu man gleichwohl kein dringendes Bedürfniß hat, wird nie ihre Auflösung erwarten dürfen. Man muß sich damit begnügen, daß man die Seele von seinem Körper unterscheiden könne, und daß man alle Ursache habe, zu vermuthen, das Spiel der Organe sey noch etwas mehr, als das repräsentative Zeichen der Modificationen einer intelligenten Substanz.

Ueber die Erzeugung der Geister äußerte Robinet folgende Vermuthung. Der Mensch bekomt Geist und Körper von seinen Eltern durch denselben Act. Der Geist war von jeher mit dem Körper verbunden, der mit ihm ein gewisses vollendetes Wesen, das menschliche Individuum, ausmachte. In dem Augenblicke, da der befruchtete Keim seine erste Vergrößerung empfängt, ereignet sich ein verhältnißmäßiger Fortschritt in der Aeußerung der Thätigkeiten des dabey gegenwärtigen Geistes. Dieser erste Punct der Entwickelung für die Geister ist das, was man ihre Erzeugung nennt; so wie die Befruchtung oder die erste Erweiterung des körperlichen Keims in dem gewöhnlichen Sinne die Erzeugung des Körpers ist. So wie sich aber der körperliche Keim im Mutterleibe immer weiter entwickelt, so entwickelt sich auch die Uebung der Geistesfähigkeiten. Mit der Empfängniß des Fetus geht der Geist aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zustand der Nichtbefruchtung ihn erhielt. Seine Fähigkeiten winden sich gleichsam von ihren Banden los. Freylich sind die ersten Wahrnehmungen des Geistes in hohem Grade dunkel und verworren; es ist der kleinste Anfang der

Intelligenz; so wie der Embryo existirt mit den kleinsten Elementen der Organisation. Es verhält sich in den Thieren eben so. Der Instinct, als Product des Naturmechanismus, folgt auf gleiche Weise der Entwicklung ihrer Organe, und die Mannichfaltigkeit der thierischen Thätigkeiten ist eine nothwendige Folge der mannichfaltigen Zustände, durch welche das Thier vor seiner vollkomnen Reife hindurch geht, oder vor dem Alter, wo der Instinct Alles hat, wessen er bedarf.

Wenn der Instinct eine Substanz zum Principe hätte, die dem Körper fremde, aber ihm doch in Ansehung der Ausübung ihrer Functionen unterworfen wäre, so daß ihr die völlige Ausübung nur mittelst einer gewissen Ausdehnung der körperlichen Substanz zukäme; so müßte man abermals zugestehen, daß bey jeder Erweiterung der Ausdehnung des Körpers auch der Instinct verhältnißmäßig reifer würde, bis er seine vollkomne Stärke erhielte, wenn das Thier vollkommen ausgebildet ist. Diese letztere Voraussetzung ist nun eigentlich im Menschen realisirt durch das Princip der Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Disposition des Geistes wird folglich allemal der des Körpers correspondiren; jener wird an der vollkomneren Ausübung seiner Fähigkeiten gewinnen, was dieser an größerer Vollkommenheit seiner Organe gewinnt. Die Intelligenz hat verschiedene Grade der Intensität. Sie hat einen für jede Nüançe der körperlichen Organisation. Die Natur an die Gleichförmigkeit ihres Ganges gebunden geht alle Nüançen der Organisation durch, um eine vollkomne Maschine zu bilden, und läßt wiederum den Geist mittelst jener Nüançen alle Zustände hindurchgehen, deren das in-

tellectuelle Vermögen fähig ist, und deren eben so viele sind, als Grade der Organisation.

Robinet erörtert nun das Verhältniß zwischen dem Geiste und dem Körper von der ersten Entwickelung des Fetus an sehr umständlich, und zeigt, daß die Beschaffenheit der Perceptionen immer sich verändert und lebhafter wird, so wie sich der Menschenkeim nach der Befruchtung immer mehr vergrößert. Daß hierbey viel Willkührliches ist, erhellt schon daraus, daß der Fetus von allen seinen Perceptionen gar kein Bewußtseyn hat, und keine Beobachtung uns völlig berechtigt, die Lebenskraft von der Seelenkraft zu trennen. Die letztere muß sich freylich in dem Embryo dem Principe nach befinden; aber ob sie in ihm wirksam ist; ob nicht vielleicht der Embryo, so lange er im Mutterleibe ist, bis zu dem Momente, da er sich losreißt, mit der Mutter Ein Ich ausmacht? Das ist eine Frage, welche niemals zur Befriedigung beantwortet werden kann. Robinet selbst hat zwar diese Fragen nicht ganz unberührt gelassen. Auf die Frage, warum wir uns der Perceptionen, die wir im Mutterleibe hatten, nicht mehr erinnern, wenn wir sie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorstellungen unserer Kindheit im späten Alter noch erinnern können, erwiedert er, daß jede Empfindung, welche der Geist von seiner Existenz haben kann, sich auf das Bewußtseyn seiner Modificationen und die Reflexion reducirt, welche er über die Art seines Daseyns anstellt. Ich denke, also bin ich. Ich leide, also bin ich. Der Geist fühlt also seinen gegenwärtigen Zustand niemals anders, als wie durch Reflexion auf sich selbst. Diese Aufmerksamkeit des Geistes auf das, was in ihm vorgeht, ist ohne Zweifel eine

der

der schönsten Prärogativen der Intelligenz. Gleichwohl kann die Seele diesen Vorzug nur erhalten von einer viel vollkomneren Organisation, als die des Fetus, und selbst als die des Körpers in den Jahren der ersten Kindheit ist. Es ist also gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fetus noch nicht empfinde, ob sie existire, und wie sie existire?

Die Seele des Fetus mag ihr Daseyn wohl empfinden; aber es ist eine dumpfe, sehr schwache, sehr wenig entwickelte, und in sich selbst unterschiedene Reihe von Perceptionen. Daß der Geist folglich auch in reiferem Alter sich seines Zustandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, ist aus dem Vorherigen nach R. sehr wohl begreiflich; obgleich R. die Erörterung dieses Punctes schwieriger macht, als sie an sich selbst seyn würde. So schwach auch die Perceptionen des Fetus seyn mögen, so müssen sie doch Eindrücke im Gehirne bewirken, und Spuren derselben zurücklassen. Aber Eindrücke im Gehirne des Fetus werden eben so geschwind wieder verwischt, als sie gemacht werden, ohngefähr, wie Eindrücke, die man auf Wasser oder Luft macht. Diese Vergleichung ist um so passender, da das Flüssige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in diesen Elementen hervorbringen, und auf gleiche Weise die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfibren des Fetus dient, auf diese an allen ihren Enden eindringt, und ohne alle Mühe Züge auslöscht, die so oberflächlich in das Gehirn des Fetus gleichsam eingezeichnet worden waren. Was nicht mehr so im Gehirne ist, ist denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibt uns sogar von unserer früheren Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptionen.

nen. Das Bewußtseyn unserer Existenz ist für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit seines Culminirens gewahr werden, und dessen Aufgang ein dicker Nebel vor uns verborgen hat. Der Nebel wird so langsam zerstreut, mit einer so wechselnden und mannichfaltigen Decoration, daß es uns schwer und meistens unmöglich ist, das Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat, von ihm bedeckt zu seyn. Die Epoche des ersten Gedankens ist schlechterdings nicht zu fixiren. Unsere tiefe Unwissenheit in diesem Stücke können wir aber doch keiner anderen Ursache beymessen, als der Schwäche der Organe, welche, da sie sehr allmälig sich entwickelten, keine heftige Revolution im Geiste hervorbrachten, deren er sich wohl erinnert haben würde. Eben diese Schwäche der Organe ist auch schuld, daß sie uns keine sichere Erinnerung von unserm dermaligen Zustande zurücklassen. Der Mangel der Erinnerung aus den ersten Jahren der Kindheit wird hierdurch allerdings erklärt; allein die Existenz von Perceptionen im Fetus nicht bewiesen. Die Art übrigens, wie Robinet die wirklichen Empfindungen und Vorstellungen aus der materiellen Beschaffenheit der Nerven und des Gehirns erklärt, enthält nichts besonders Merkwürdiges. Er nimt auch eine Vibration der Nerven an, welche durch die Objecte bewirkt werde, und der mechanische Grund der Sensationen sey.

* * *

Die Theodicäe Robinet's ist ein in seiner Art sehr scharfsinniger Versuch, die Möglichkeit des Uebels und Bösen zu erklären, und in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen; der aber doch keine Prüfung

sung der kritischen speculativen Vernunft aushält. Sie beruht auf dem Satze: Es sey ein Widerspruch, daß eine endliche Welt vollkommen sey, und das Uebel und Böse sey also eine nothwendige Eigenschaft derselben. Im Wesentlichen unterscheidet sich hier Robinet von Leibniz nicht. Es streiten also auch dieselben Gründe gegen ihn, welche gegen die Theodicäe des letztern streiten. Es komt gar nicht auf einen Beweis an, daß das Uebel und Böse in einer Welt endlicher Geschöpfe unvermeidlich war; sondern daß es sich mit der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes reime, eine endliche unvollkomne Welt, in welcher nach Robinet selbst die Summe des Wohles und des Guten mit der Summe des Uebels und Bösen im Gleichgewichte steht, hervorzubringen. Vom Endlichen und Unvollkomnen zum Unendlichen und Absolutvollkomnen ist freylich kein Uebergang; und nur das hat Robinet mit mehr Aufwand bewiesen, als nöthig war. Aber vom Unendlichen und Absolutvollkomnen ist umgekehrt auch kein Uebergang zum Endlichen und Unvollkomnen, namentlich zum Moralisch-Bösen. Dies war es vorzüglich, was er hätte beweisen sollen, und zu beweisen unterlassen hat.

Daß der Unendliche und Absolutvollkomne nicht eine ihm gleiche Welt schaffen; daß das Geschöpf nicht so vollkommen seyn konte, wie sein Schöpfer, kann man allenfalls zugestehen. Allein wie kann denn das Unendliche und Vollkommenste ein Princip des Endlichen und Unvollkomnen seyn? Das ist noch weniger zu begreifen. Das genaue Gleichgewicht des Wohles und Uebels, der guten und bösen Eigenschaften, in den endlichen Naturdingen, ist eine dem Robinet eigene, aber durchaus falsche Hypothese. Sie ist bey

ihm durch eine Verwechselung des reinen Verstandesgebrauchs mit dem empirischen erzeugt. Man kann sich von Allem ein Gegentheil als logisch möglich denken, und so kann man sich auch vorstellen, daß, wenn die Geschöpfe gute Eigenschaften haben, ihnen entgegengesetzte üble und böse ebenfalls zukommen müssen. Da nun eine Gradation der relativen Vollkommenheit unter den Geschöpfen statt findet, welche der Analogie nach sich über den Menschen hinaus erstreckt; so konte Robinet mit Anwendung jenes logischen Princips der Contraste den Satz aufstellen: Das relativ vollkommenste endliche Wesen ist auch zugleich das relativ unvollkommenste. Der Mensch hat die meisten Vollkommenheiten in dieser sublunarischen Welt, aber auch die meisten Mängel und Fehler in seiner Natur. Der Engel, welcher der Gottheit am nächsten ist, hat die Anlage zur wahrsten Erkentniß, aber auch zum gröbsten Irrthume, zu den erhabensten Tugenden, aber auch zu den teuflischsten Lastern. Gleichwohl wird jener Satz keinesweges durch die Erfahrung bestätiget. Den leblosen organischen Geschöpfen kann man gar keine Unvollkommenheit beylegen, die der Natur aufgebürdet werden könte, und welche ihrer relativen Vollkommenheit gleich käme. Die Organisation der Elemente, der Mineralien, der Pflanzen, ist so vollkommen und zweckmäßig, wie es die Naturbestimmung jedes einzelnen Dinges und jeder Gattung fodert. Was hat eine in ihrer Art vollendete Pflanze z. B. für Unvollkommenheiten? Etwa daß sie nicht so schön ist, wie eine andere, daß der Kohlkopf kein Eichbaum ist? Dann würde aber jene Pflanze nicht dies bestimte Ding seyn können, was sie doch ist und seyn soll. Oder daß sie emporkeimt, blühet, reift, verwelkt, folglich nicht ewig ist? Aber

dann

dann wäre die Pflanze kein endliches vergängliches Ding.

Allerdings zerstört oft die Natur in der organischen Schöpfung; aber dies ist mehr ein Verwandeln und Wechseln der Formen, als ein Zerstören. In der thierischen Welt wird jedes Thier so vollkommen in seiner Art, wie es werden kann. Es läßt sich nie aus der Erfahrung beweisen, daß die Summe des Schmerzes in der thierischen Welt genau der Summe der angenehmen Empfindungen gleich sey. Nicht anders ist der Fall beym menschlichen Geschlechte. Welcher Philosoph hätte die Erfahrung für sich in der Behauptung: daß jeder Mensch gerade so viele angenehme Gefühle, als unangenehme, in seinem Leben hätte? Daß er so viel Gutes, wie Böses thue? Und doch müßte diese Behauptung durch die Erfahrung bestätigt werden, falls sie gegründet seyn sollte. Im Gegentheile die Erfahrung läßt uns im Ganzen ein großes Uebergewicht des Angenehmen und Guten über das Uebel und Böse in der Welt erkennen. Es giebt freylich einzelne Menschen, die im Leben sehr unglücklich sind, z. B. Kinder, die ungesund gebohren werden, und eine Zeitlang ihr Leben unter Schmerzen fortschleppen. Bey solchen Individuen ist ein Uebergewicht des Uebels über das Wohl. Es giebt Bösewichter, deren Existenz mehr durch Missethaten, als durch nützliche und tugendhafte Handlungen bezeichnet ist. Hier ist, wenn man will, eine größere Summe des Bösen. Aber das gilt nur von Individuen, und beweist nicht für Robinet, sondern gegen ihn. Es beweist, daß die Summe des Wohles und Uebels, des Guten und Bösen in der Welt, gar nicht bey den einzelnen Geschöpfen im Gleichgewichte

 stehe.

stehe. Robinet führt die Vorzüge und Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft an, und stellt die Mängel und Laster derselben gegen über, als ob sie genau einander gleich seyen. Aber diese Behauptung wird doch auf keine Weise durch die Erfahrung bestätigt.

Mehr Werth für die Philosophie und die Naturkunde hat das zweyte Hauptstück im Robinetschen Werke: über die gleichförmige Erzeugung der Wesen; obgleich das Princip, wovon R. bey seiner Theorie ausgeht, nicht bloß falsch oder wenigstens zu einseitig, sondern auch weit über die Grenzen eines gültigen Gebrauchs, selbst falls es an sich wahr wäre, angewandt worden ist. Er führt die gesamte lebendige Organisation in der Natur auf bloße Entwickelung schon ursprünglich organisirter Keime zurück. Das zur Reife gediehene Naturwesen kann nichts anders enthalten, als was schon in seinem Keime lag; der Keim ist in jenem nur entwickelt worden. Sogar das ganze dermalige Universum ist eine bestimte Entwickelung eines Inbegriffs ursprünglicher Keime, der zuerst ein Universum im Kleinen, Mikrokosmus im eigentlichen Sinne, ausmachte. Zu der Entwickelung bedarf es einer gelegentlichen und veranlassenden Ursache, und diese setzt Robinet in die Befruchtung; so daß also die gleichförmige Erzeugung aller Naturwesen darin besteht, daß ihre Keime befruchtet wurden, und sich zur Reife entwickelten. Daß R. die Anwendung dieser Hypothese bis in's Abentheuerliche übertreibt, und auf der andern Seite oft dabey in Spielereyen verfällt, habe ich schon in der Darstellung jener hier und da bemerklich gemacht. So nimt er auch eine Evolution der Sonnen und Planeten aus kleinen Son-

nen

nenkeimen und Planetenkeimen an, die einander gegenseitig befruchteten, dadurch ihre Evolution bewirkten, und auf diese Weise erzeugten. Sterne erzeugen Sterne, wie Thiere andre Thiere erzeugen. Sterne werden gebohren, wachsen, blühen, reifen, veralten, und sterben. Auch die Elemente in dem Planeten, welchen wir bewohnen, entwickeln sich durch Befruchtung aus ursprünglichen Keimen. Es giebt eine Luft als Embryo, eine Luft als Kind, als Mann, als Greis. Die Luft, so wie die übrigen Elemente, werden gebohren und sterben. In dieser letzteren Anwendung der obigen Hypothese, und den Folgerungen aus derselben zeigt sich das Spielende und Abentheuerliche zu auffallend, als daß es einer Hinweisung darauf bedürfte.

Das ganze Evolutions- und Befruchtungssystem Robinet's ist einseitig und unbefriedigend. Gesetzt auch, daß zu jedem Naturwesen ursprüngliche organische Keime nothwendig wären; so ist freylich eine Entwickelung der in denselben schlafenden Kräfte und Anlagen nothwendig, und diese erfodert einen objectiven Reiz als gelegenheitliche Ursache. Allein mit der bloßen Entwickelung reicht man nicht zur Erklärung aus, und der objective Reiz kann nicht einzig und durchweg in der Befruchtung bestehen. Denn wo nichts zu entwickeln ist, kann nichts entwickelt werden. Wie könte aber in dem ursprünglichen Menschenkeime, in dem sogenannten hüpfenden Puncte im Mutterleibe, der sich zuerst nach der thierischen Befruchtung bildet, das ganze erwachsene Thier, der ganze erwachsene Mensch, enthalten seyn? Es ist nur ein Machtspruch, der an sich unbegreiflich ist, und dem die Erfahrung schlechthin widerspricht, wenn

Robinet behauptet, daß in dem erwachsenen Menschen nichts enthalten seyn könne, was nicht schon ursprünglich im Menschenkeime im Mutterleibe lag. Der Unterschied der materiellen Masse im Körper eines Embryo, und im Körper eines Mannes, ist doch unleugbar; und woher dieser Unterschied? Die Vergrößerung des Embryo, der zum Manne reift, ist doch in die Augen fallend. Sie kann also nicht Entwickelung seyn, und sonach fehlt es im Robinet'schen Systeme für diese Vergrößerung als solche an einem genugthuenden Erklärungsprincipe.

Ferner müßte man bey der Entwickelungshypothese voraussetzen, daß schon im allerersten Keime des Naturwesens beym Anbeginne der Natur alle folgenden Generationen enthalten gewesen wären, die im Laufe der Zeugungen während der folgenden Jahrhunderte aus jenen Keimen hervorgingen. In einem einzigen Menschenkeime des Adam oder der Eva lagen schon eine Menge künftige Geschlechter eingewickelt. Freylich klingt es schön, wenn man sagt: In einer einzigen Eichel schlafen künftige Eichenwälder. Nur Schade, daß in diesen Behauptungen durchaus kein verständlicher und begreiflicher Sinn ist. Auch die Befruchtung kann nicht die einzige gelegenheitliche Ursache selbst nach dem Evolutionssysteme seyn. Denn so weit unsere sicheren Beobachtungen reichen, findet sie nur in der lebendigen organischen Natur, im Thier- und Pflanzenreiche statt. Eine Befruchtung der Mineralien ist bis itzt nicht durch Erfahrung bewiesen, sondern nur eine gegenseitige chemische Einwirkung; und noch weniger läßt sie sich bey den Elementen, und bey ganzen Sonnen- oder Planetenkörpern annehmen.

Denn

Demnach das Princip, daß die vorhandenen Naturwesen sich aus ursprünglich vorhandenen Keimen entwickeln, ist falsch. Allerdings geht jedes dermalen vorhandne organisirte Naturwesen aus einem organischen Keime hervor, der sich weiter ausbildet. Aber dieser Keim selbst wurde nach einem Gesetze, wovon das Robinet'sche System nichts weiß, erst erzeugt. Bey den Elementen und den ganzen Weltkörpern giebt es gar keine Entwickelung aus Keimen. Diese sind ursprünglich in ihrer materiellen Masse gleich vollständig, und nur ihre mannichfaltige Mischung und Combination, die Folgen der Bewegung sind, bringen die mannichfaltigen Phänomene hervor, welche die Elemente in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit darstellen. Die Erde als Weltkörper wurde gleich ganz der Masse nach von der Natur hervorgebracht; es ist eine Ungereimtheit, daß sie sich aus einem kleinen Erdkeime, wie der Mensch aus dem hüpfenden Puncte im Mutterleibe, entwickelt hätte. Die Thatsachen, deren Robinet erwähnt, daß gewisse Sterne entstanden und verschwunden wären; daß die Sonne die Planeten und Trabanten, die man in den neueren Zeiten entdeckte, erst erzeugt habe; daß Sterne und Planeten nach Analogie der Pflanzen, Thiere und Menschen gestorben, und darum verschwunden wären, sind lächerliche Misdeutungen astronomischer Entdeckungen und Nichtentdeckungen, die keiner Berichtigung oder Widerlegung werth sind. Daß ein Stern der Bemerkung der Astronomen sich entzieht, rührt ja bloß vom Mangel des Lichtes her, der in der inneren Beschaffenheit des Sterns seinen Grund hat. Daher zeigt sich auch der Stern wieder, und zwar kleiner oder größer, wie es die physischen Revolutionen, welche in ihm vorgehen, mit sich bringen.

Was das dritte von Robinet bearbeitete Hauptstück, die Hypothese vom moralischen Sinne betrifft, so habe ich schon zur Beurtheilung derselben Einiges oben erinnert, da ich die Geschichte der Englischen Moralphilosophie erörterte. Robinet hat hier nichts Eigenthümliches, als daß er die Analogie zwischen dem moralischen Sinne und den fünf äußern Sinnen weiter aufzuklären suchte, ohne daß er sie doch wirklich aufgeklärt und noch weniger erwiesen hätte. Daraus, daß Jemand beym bloßen Sehen oder Hören eines Mordes auch innerlich die Ungerechtigkeit desselben fühlt, folgert er, daß hier das Object gerade so auf das Organ des moralischen Sinnes wirke, wie auf die Organe des Gesichts und Gehörs. Diese Meynung wird aber gleich widerlegt, wenn man nur an die Wilden denkt, die Menschen fressen, ohne daß sie die geringste moralische Empfindung der Ungerechtigkeit und Grausamkeit dieser Handlung hätten. Solche Wilde sehen und hören dergleichen Handlungen nicht bloß, als von Andern verübt; sondern sie verüben sie selbst. Man sollte also denken, wenn Robinet's Hypothese von der Congruenz des moralischen Sinnes mit den fünf äußern Sinnen wahr wäre, daß jener noch ungleich mehr bey ihnen in solchen Fällen empört werden müßte, als bey Menschen, welche von Unthaten der Art bloße Zuschauer oder Zuhörer sind. Man braucht sich nicht einmal auf Wilde zu berufen. Selbst unter den cultivirtesten Nationen giebt es Bösewichter, die Ungerechtigkeiten begehen, ohne die Immoralität derselben im Momente des Handelns zu empfinden. Beruht aber das Bewußtseyn der Moralität auf Impressionen des moralischen Sinnes, ähnlich den Impressionen der äußern Sinne; so müßte das Gefühl

der

der Moralität oder Immoralität gerade dann am lebhaftesten seyn, wenn die Handlung verübt wird; denn hier ist die Impression auf den moralischen Sinn gegenwärtig und am stärksten. Die Erfahrung lehrt gleichwohl das Gegentheil. Der Mensch sieht oft die Schlechtigkeit einer Handlung erst nach derselben ein, durch Reflexion, indem er sie mit dem Gesetze der Moralität zusammenhält. Das Gefühl der Moralität kann also nicht eine unmittelbare Affizirung eines innern moralischen Sinnesorgans seyn. Was Robinet von den Ursachen des Verderbnisses des moralischen Sinnes sagt, ist freylich richtig; aber beweist nichts für seine Hypothese. Dieselben Ursachen können zur Verminderung oder Vermehrung der Moralität in einer Nation beytragen, auch wenn diese in der menschlichen Natur ein ganz anderes Princip hat; und gar nicht von bestimmten Affizirungen eines moralischen Sinnesorgans abhängt.

Das vierte Hauptstück des Robinet'schen Werkes endlich, die von ihm sogenannte Physik der Geister, drückt gewissermaßen schon im Titel einen Widerspruch aus. Die Physik ist die Wissenschaft von den Gesetzen der Naturerscheinungen, zu welchen die Geister nicht gehören, die sich also auch nicht auf jene Gesetze zurückführen lassen, wenn man sie nicht zugleich in Körper verwandelt. Robinet that dies im eigentlichen Verstande, ohne jedoch es zu wollen, und daher bemerkte er den Widerspruch im Titel seiner Theorie nicht. Er wollte ein System über die Geister aufstellen, welches den Materialism mit dem Spiritualism vereinigen sollte. Den Vereinigungspunct beyder Vorstellungsarten glaubte er, darin zu finden, daß er jede derselben für sich dogmatisch un-

ent-

schieden ließ, und die Natur der Seele nur nach empirischen Merkmalen in Beziehung auf seine anderweitigen Hypothesen von der Natur der Dinge charakterisirte. Der Satz ist völlig wahr, daß, wenn die Seele auch geistig ist, ihre geistige Thätigkeit sich doch nur in dem Spiele der körperlichen Organe verräth. Um seine Philosophie über die Seele mit dem Spiritualism verträglich zu machen, setzt also Robinet die Möglichkeit desselben voraus, und spricht immer von der Seele, als ob sie erwiesenermaßen ein geistiges Wesen wäre. Eigentlich aber schildert er nur ihre empirischen Thätigkeiten, und seine Physik der Geister ist nichts weniger, als eine rationale Psychologie. Manche Puncte, in empirisch-psychologischer Hinsicht, hat er inzwischen sehr gut aufgeklärt. Dahin gehört die Erörterung der Ursachen, warum wir von unserm Zustande im Mutterleibe und von den ersten Jahren der Kindheit keine Erinnerungen behalten. Seine Erklärungsart der Harmonie zwischen Seele und Körper ist unverständlich.

* * *

In dem zweyten, dritten und vierten Theile des Werks de la nature hat Robinet eine rationale Theologie und Kosmologie den Principien seines Systems gemäß vorgetragen, die auch Manches Eigenthümliche und Paradoxe enthalten, sich aber hier nicht ausführlich darstellen lassen. Ich will hier nur einige seiner merkwürdigsten Resultate mit den bedeutendsten von ihm vorgebrachten Gründen angeben.

Es ist für den Menschen bey der gegenwärtigen Beschaffenheit seiner Natur unmöglich, sich einen andern Begriff von den göttlichen Vollkommenheiten zu machen,

machen, als welcher denen analog ist, die er sich von gewissen Fähigkeiten der Geschöpfe bildete. Die einfachen Ideen der Existenz, Macht und Erkenntniß sind die Elemente des vollkommensten Begriffs, welchen wir von dem höchsten Wesen zu haben vermögen. Jene Ideen erheben wir zur Unendlichkeit, oder wir denken uns die Eigenschaften, welche die Objecte derselben sind, unendlich und unbeschränkt, ob wir gleich sie in dieser Unendlichkeit nicht zu begreifen im Stande sind. Da aber das Unendliche nie nach dem Endlichen auch nur analogisch sich beurtheilen läßt, so ist die göttliche Natur für uns schlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche auch unter den Philosophen hergebrachte Vorstellungsart von Gott ist ein spiritualistischer Anthropomorphismus. Er entsteht aus der Schwäche der menschlichen Vernunft, die sich ein Wesen zu erkennen anmaaßt, was sich ihrer Erkenntniß durchaus entzieht, und aus dem Misbrauche der Abstraction. Jener Anthropomorphismus hat aber mehr Irrthümer zu Folgen. Er verleitet erstlich, die beschränkten und erschaffenen Geister mit dem unendlichen und unerschaffenen Geiste, der Gottheit, zu parallelisiren. Das Denken wird schlechthin für ein gemeinschaftliches Attribut der endlichen Geister und der Gottheit gehalten. Robinet behauptet dagegen, daß weder das Denken, noch das Denkvermögen beyden gemeinschaftlich seyn können. Man entzieht durch Abstraction dem Denken und dem Vermögen alles, was es Reelles hat, damit es der Gottheit zukommen könne, und eine Qualität, die in Nichts verschwindet, bloß negativ durch die Abstraction von aller Realität geworden ist, kann der Gottheit nicht beygelegt werden. Gott ist also nach R. auch kein denkendes Wesen, und folglich kein Geist, wenn man unter

Geist

Geist nicht anders, als wie eine Intelligenz versteht. Ueberhaupt sind der Gottheit alle die Attribute nicht beyzumessen, die ihr gewöhnlich zugeschrieben werden.

Eine dritte Quelle desselben Irrthums ist die Unvollkommenheit der menschlichen Sprache und der Einfluß hiervon auf die menschlichen Vorstellungsarten. Da wir uns stets derselben Wörter und Ausdrücke bedienen müssen, um gewisse Attribute der Gottheit und gewisse Fähigkeiten des Menschen zu bezeichnen; so gewöhnen wir uns ohne Unterschied in dem einen und dem andern Falle, auch dieselben Begriffe damit zu verbinden, und fassen unter demselben Worte zusammen, was der Gottheit, und was dem Menschen gebührt. Wir haben aber nur eine menschliche Sprache, den Dingen angemessen, die unser Verstand begreifen kann, und die also durchaus unfähig ist, etwas Uebernatürliches auszudrücken. Alle die Eigenschaften, welche man mit den Wörtern Güte, Gerechtigkeit, Verstand, andeutet, sind bloß der menschlichen Natur eigen, außerhalb welcher sie nicht seyn können. Von Gott können diese Wörter gar nicht gebraucht werden, auf was für eine Art man sie auch von ihm möchte brauchen wollen, schlechthin oder mit einem privativen Beyworte. Sogar die Wörter Sehen und Erkennen werden auf Gott angewandt; und in dieser Beziehung sehr arg gemisbraucht.

Robinet führt eine Erklärung an, welche Grew von der Dreyeinigkeit Gottes gab, ohne welche, wie dieser meynte, Gott überhaupt nicht erkant werden könte. Grew behauptete, daß Gott, indem er Sich Selbst dächte, substantielle Formen von sich bildete, und daß daher der Sohn und der heilige Geist

nur

nur substantielle Formen des Vaters sehen. Man braucht nicht einmal zu fragen, wo Gott, dessen Gedanke unveränderlich und einfach, wie er selbst ist, zwey substantielle Formen von sich selbst bilden könne? Auch nicht, wenn das erste substantielle Bild, das unmittelbar vom Vater hervorgebracht wurde, ein anderes ihm ähnliches erzeugt, warum nicht dieses dritte göttliche substantielle Bild ein viertes hervorbringt, und so eine unendliche Reihe göttlicher substantieller Formen erzeugt wird? Der Englische berühmte Physiker that hier im Grunde nichts weiter, als daß er, selbst ohne es zu bemerken, die Art, wie er die Thätigkeiten seiner Seele sich vorstellte, auf die Gottheit übertrug. Er wähnt, daß Gott, indem er an sich denkt, substantielle Ebenbilder von sich erzeugt. Aber wenn man ihm nur sagt, daß die Idee, welche Gott von sich selbst hat, seine eigene Substanz ist, die sich selbst unmittelbar betrachtet, wie will er das Gegentheil beweisen? Folgt daraus, daß Gott bey der Betrachtung seiner selbst nur eine Idee von seiner eigenen Natur hat, daß Er ein Wesen hervorbringt, dessen Existenz reell von der seinigen verschieden ist? Wenn man sagt, Gott betrachte sein Bild, so ist dies eine menschliche Art zu reden, die von der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens hergenommen ist, nach welcher die Ideen oder Bilder der Gegenstände, die wir haben, von der Natur unserer Seele selbst verschieden sind. Aber die Art der Erkentniß Gottes ist gar nicht dieselbe mit der unsrigen.

Man kann also nicht sagen, daß Gott auf eine gewisse Weise erkenne, weil wir so erkennen. Da wir überhaupt keine deutliche und gewisse Idee von der Erkentniß Gottes haben, so dürfen wir hierüber schlechterdings nichts behaupten. Wörter haben nie

eine Bedeutung an und für sich selbst, sondern nur in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche durch sie bezeichnet werden sollen; und man ist ja darin einstimmig, daß keine der Bedeutungen, welche wir dem Worte Erkennen beylegen, auf das unaussprechliche Wesen passe. Es ist eine Nothwendigkeit für die Gelehrten sowohl als die Laien, daß sie nicht von Gott reden können, ohne Wörter an die Stelle der Ideen zu setzen, die ihnen fehlen; und es scheint ein mit dieser Substitution wesentlich verbundener Nachtheil zu seyn, daß man keine andere Idee von Gott hat, als diejenigen, welche die Wörter darbieten.

Eine vierte Quelle desselben Irrthums ist die Lehre von ewigen und allgemeinen Ideen der Wahrheit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ordnung, u. w. Besonders spricht man in diesem Betrachte von der Wahrheit, und was man davon behauptet, wird denn auf Tugend, Gerechtigkeit, Ordnung u. w. angewandt. Die Metaphysiker bilden sich ein, die Wahrheit an und für sich, abstrahirt vom Denken, von dem Gegenstande des Denkens, und von der denkenden Substanz, zu betrachten, und erklären sie für die Uebereinstimmung irgend eines Gedankens mit irgend einem Gegenstande in irgend einer Intelligenz. Diese Betrachtung, oder den Begriff, welchen sie dadurch zu erhalten wähnen, nennen sie denn eine ewige Idee der Wahrheit, die nothwendig, unveränderlich, unabhängig von allem Erschaffenen und Unerschaffenen, von aller Existenz jeder Art sey. Aber diese abstracte Wahrheit ist keine allgemeine Idee des Wahren überhaupt.

Robinet macht bey dieser Gelegenheit sehr lehrreiche Bemerkungen über den Misbrauch der Abstractio-

tionen. Die Systeme Plato's, Wollaston's, Clarke's, und andrer Philosophen, in denen freylich viel Erhabnes über die Natur der Wahrheit und Gerechtigkeit vorkomt, die auch, besonders was das Einzelne betrifft, nicht alle in gleichem Grade falsch sind, beruhen auf Täuschungen, durch welche die Abstracta in einem Sinne genommen werden, welchen sie nicht haben, und ihrer Natur nach nicht haben können. Es liegt bey ihnen allen ein gemeinschaftliches falsches Princip zum Grunde, das sich nach Robinet folgendermaßen ausdrücken läßt: Wenn Jemand in Gedanken alle Intelligenzen in der Welt vertilgte, so könte er sich dennoch die Wahrheit vorstellen. Wenn er sogar in Gedanken alle Wesen vertilgte, so könte er dennoch Beziehungen und Verhältnisse derselben denken. Wenn alle Gedanken und alle Gegenstände derselben vertilgt wären; so könte er sich dennoch die Uebereinstimmung der Gedanken mit ihren Objecten einbilden; wenn es endlich auch keinen Schöpfer und kein Geschöpf gäbe; so würde es darum nicht minder gerecht seyn, daß das Geschöpf von seinem Schöpfer abhängig wäre. Hier offenbart sich also ein beständiger Widerspruch. Die Ideen sind nur Vorstellungen der Dinge. Wo keine Dinge sind, sind auch keine Ideen. Die Ideen existiren nur und können nur existiren in einem Verstande. Wo also kein Verstand ist, da sind auch keine Ideen. Giebt es keine Objecte, keine Intelligenzen, so kann überhaupt nichts vorgestellt werden. Giebt es keinen Schöpfer und kein Geschöpf, wie könte es folglich auch gerecht seyn, daß die Geschöpfe, deren Existenz doch hier, wie die des Schöpfers supponirt wird, von dem Schöpfer abhängig wären? Existiren weder Schö-

ser, noch Geschöpf, so ist überall nicht einmal etwas möglich.

Der Erklärung, welche Locke vom Ursprunge der allgemeinen Begriffe gegeben hat, stimt Robinet bey. Nimt man an, wie Malebranche, daß wir Alles, was wir sehen, in Gott sehen, so würden wir doch nichts mehr darin sehen, als was wir nach den Schranken unsers Gesichts darin sehen könten. Da aber unser Gesicht in der That beschränkt ist, wird es jemals die Unermeßlichkeit möglicher Dinge darin sehen können? Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität, wohnen nur in Gott; aber unsere Ideen sind in uns, und nicht in Gott, außer uns. Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität sind also keine Qualitäten, denen unsere Ideen entsprechen könten. Es ist nicht unsere Idee, die einen allgemeinen Typus ausmacht. Es ist das Wesen der Dinge, welches eine unerschöpfliche Macht unendlich wiederholen kann, und welches dadurch in sich selbst das Muster aller möglichen Individuen derselben Art ist. Unsere Idee ist für uns nur das Bild einer bestimten Zahl ähnlicher Wesen, welche sie umfaßt.

Noch andere Gründe für die Objectivität der allgemeinen Begriffe, und der möglichen Erkentniß jener Objectivität werden von Robinet geprüft, die ich hier übergehen kann. Wichtiger aber ist ein Einwurf, welchen er selbst gegen seine Vorstellungsart beybringt, und zugleich beantwortet. Angenommen, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Beschaffenheit sind, wie im Menschen; so vernichtet man die ewigen Ideen der Tugend, die unabhängig von der Ordnung und den Verhält-

hältnissen der Dinge bestehen müssen. Robinet leugnet die Nothwendigkeit der Folge. Es giebt keine wirklich existirende Idee ohne eine Intelligenz, in welcher sie sich befindet. Es kann also auch nur ewige Ideen in dem ewigen Geiste geben, und dieser ewige Geist ist Gott. Da der Gottheit nie etwas verborgen war, ist, oder seyn wird, so kann man nach menschlicher Art zu reden sagen, daß alle ihre Gedanken ewig sind, und daß sie die Dinge nach diesen ewigen Ideen geschaffen habe. Wir können diejenigen, welche die Ideen in der göttlichen Substanz als repräsentative Bilder der Gegenstände annehmen, entscheiden, daß sie von der Ordnung und den Verhältnissen der Dinge schlechthin unabhängig sind? Die Vorstellung eines Objectes setzt voraus, daß dieses wirklich existiret, oder war, oder wenigstens möglich ist; und daß, wenn man eine nothwendige Relation zwischen zwey Dingen annimt, weder das eine, noch das andre, von dem correlativen Dinge wirklich unabhängig ist. Auch ist von dieser Art der Unabhängigkeit hier nicht die Rede. Man will vielmehr, daß die Ideen in Gott ewig existirt haben vor der Ordnung und den Relationen der Dinge selbst, welche er geschaffen hat; erst nach seinen ewigen Ideen habe Gott diese Ordnung und Relationen bestimt; die letztern könten aufhören durch die Vernichtung der Natur, ohne daß Gott die Ideen verlöre, welche er von Ewigkeit gehabt hat. Er würde sie zwar nicht mehr als Ideen von wirklich existirenden gegenwärtigen Dingen haben, aber doch als Ideen von Dingen, die einmal wirklich waren, und wiederum wirklich seyn könten. Denn nach dieser Vorstellungsart giebt die bloße Idee Gottes den Dingen die Existenz nicht; es bedarf erst eines förmlichen Schöpfungsactes, um die

Existenz zu bewirken. Wenn man unter den ewigen Ideen, die unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge subsistiren sollen, nichts anders versteht; so ist nach Robinet nicht einzusehen, wie man jene vernichte, indem man behauptet, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Natur seyen, wie im Menschen. Mögen die göttlichen Attribute ihrem Wesen nach noch so verschieden von den menschlichen Tugenden seyn: warum sollte das höchste Wesen nicht ewige Ideen haben sowohl von seinen eigenen Attributen, als von den Tugenden, womit es das Geschöpf begabt hat, und von dem Unterschiede, der zwischen beyden obwaltet? Warum sollten jene Ideen unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge in Gott existiren, diese möchten nun wirklich vorhanden seyn, oder nicht? Übrigens Eigenschaften, welche man betrachtet ohne Rücksicht auf Verhältnisse, welche sie begründen, oder auf Subjecte, denen sie zukommen, oder auf die Art, wie sie denselben zukommen, haben gar keine Realität. Dergleichen Eigenschaften vernichten, heißt nur leere Phantome zerstreuen, welche die Spitzfindigkeit des Geistes sich selbst auf dem Wege zur Wahrheit entgegenstellt, als ob sie nicht ohnehin mit andern Hindernissen genug zu kämpfen hätte.

Robinet treibt seine Skepsis an der Angemessenheit und gültigen Anwendbarkeit der gewöhnlichen göttlichen Attribute so weit, daß er das Attribut der Vollkommenheit selbst für auf die Gottheit unpassend erklärt. Der einzige Sinn, welchen wir dem Worte Vollkommenheit beylegen können, ist: daß ein sogenanntes vollkomnes Ding Alles habe und enthalte, was es nach unserer Voraussetzung

von einem Zwecke, zu welchem es da ist, haben und enthalten muß. Dieser Begriff der Vollkommenheit kann aber durchaus nicht von einem Wesen gelten, das gar nicht erschaffen ist, und weder Bestimmung, noch Zweck hat. Nichts von dem, was in der Natur ist, kann gut oder vollkommen genannt werden, als nur relativ zu einem Zwecke, wozu uns die Sache geschickt scheint; anstatt daß Gott eine absolute Vollkommenheit haben muß, die das gerade Gegentheil dessen ist, was wir unter Vollkommenheit denken.

Die absolute Vollkommenheit ist aber nicht, wie man gemeiniglich wähnt, der Inbegriff aller relativen. Denn 1) dieser Inbegriff würde auch die Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich schliessen, die nichts Uebernatürliches haben, und folglich auch der Gottheit gar nicht angehören können. 2) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten ist immer noch keine absolute gegeben; jede Vollkommenheit der Geschöpfe ist nur gut durch ihre Relation und Uebereinstimmung mit andern. 3) Inbegriff drückt Vielfältigkeit aus. Die absolute Vollkommenheit ist über jede Zahl, wie jede Schranke erhaben. Es giebt keine unendliche Zahl; die absolute Vollkommenheit aber ist unendlich und einfach. 4) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten könte man leicht die einzelnen aufzählen, sie von einander unterscheiden, die eine oder die anderen denken. Welche Unterscheidung aber kann statt finden in der absoluten Vollkommenheit, die nur wesentlich Eine ist, die sich nicht theilweise, sondern bloß ganz, oder gar nicht denken läßt? Es ist demnach anmaßend, die absolute Vollkommenheit Gottes gleichsam zu zerstükkeln,

seln, indem man ihm verschiedene einzelne Attribute beymißt. Wir machen diese Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften nach dem, was wir bey dem Menschen wahrnehmen, und das ist Anthropomorphismus. Um sich aber zu überzeugen, daß die Vollkommenheit Gottes wirklich absolut ist, darf man nur erwägen, daß der Begriff des Relativen nothwendig ein Merkmal der Schranke und Unvollkommenheit mit sich führt, welche doch mit der Unendlichkeit Gottes schlechthin unvereinbar sind. Wenn wir also von der göttlichen Vollkommenheit reden wollen, so bleibt uns nichts übrig, als diese Eigenschaft lediglich in einem negativen Sinne zu nehmen, so daß sie bloß eine reine Negation der Endlichkeit und der relativen Vollkommenheiten der erschaffenen Wesen ausdrückt.

Es ließe sich gegen das obige Raisonnement der Einwurf vorbringen: daß die Behauptung, wir hätten keine Idee von der Vollkommenheit schlechthin, auch entweder die Vollkommenheit schlechthin von der Gottheit verneine, oder die Natur der göttlichen Geschöpfe für durchaus von der Natur Gottes verschieden erkläre. Hat uns Gott in Beziehung auf Vollkommenheit Ideen gegeben, welche er selbst nicht hat, so täuscht er uns, und er verleitet uns sogar zum Bösen, wenn wir den Ideen der Vollkommenheit folgen, die er uns beygebracht hat, und die von der wahren Vollkommenheit entfernt sind.

Robinet antwortet: Wenn behauptet wird, daß wir keine Idee von der (absoluten) Vollkommenheit haben, so wird diese damit der Gottheit nicht abgesprochen; sondern es wird nur gesagt, daß die Geschöpfe, deren (relative) Vollkommenheit wir erkennen, eine von der göttlichen ganz verschiedene Natur haben.

haben. Diese Behauptung ist auf der unendlichen Distanz gegründet, die zwischem dem Geschöpfe und dem Unerschaffnen ist. Es findet schlechterdings keine Art von Analogie zwischen den Attributen Gottes und den Vermögen und Fähigkeiten der Geschöpfe statt. Ferner: Wenn nun auch Gott Ideen von der Vollkommenheit gab, die er selbst nicht hat; so hat er uns darum noch nicht getäuscht. Er gab uns Ideen von der relativen Vollkommenheit der Geschöpfe, die wir nach unserer beschränkten Natur zu fassen vermögen; Ideen von der absoluten Vollkommenheit konte Er uns nicht mittheilen, weil sie über die Fassungskraft eines endlichen Wesens hinausgehen. Wenn wir nur den Ideen der Vollkommenheit folgen, so wie wir sie von Gott empfangen haben, so handeln wir unserer Natur gemäß, und erfüllen unsere Bestimmung; wir entfernen uns dann so wenig von der Vollkommenheit Gottes, als wir uns ihr nähern; wir bleiben immer von dieser in einer unendlichen Entfernung; und das Wesen, das uns so geschaffen hat, wie wir sind, kann weder selbst daran Anstoß nehmen, noch uns Böses wollen.

Auch die Natur eines Geistes ist uns schlechthin unbekant. Der ganze Spiritualismus richtig erwogen reducirt sich auf den bloßen Satz: daß der Geist eine immaterielle unkörperliche Substanz sey; er reducirt sich also genau besehen auch auf eine bloße Negation. Wenn wir daher die Gottheit, die Engel, die menschlichen Seelen für Geister erklären; so will das nicht mehr sagen, als, daß jene Wesen eine von der Materie verschiedene Natur haben. Wenn aber auch die Geistigkeit der Gottheit, den Engeln, und den menschlichen Seelen gemeinschaftlich ist; so ist doch

diese gemeinsame Eigenschaft für uns ein Nichts, weil sie bloß in der Negation der Materie besteht. Man kann daher auch keine Verschiedenheit der Gradationen der Geister in Ansehung der Vollkommenheit behaupten, gleichwie es verschiedene Gradationen der Thiere und andrer körperlicher Wesen giebt. Denn Gradationen der Geister wären nicht mehr und nicht weniger als Gradationen des Nichts. Hieraus fließt die Ungereimtheit der Behauptung derer, welche eine generische Verschiedenheit der Thierseelen, und wiederum der menschlichen im Verhältnisse zu den höhern Geistern annehmen, und dadurch den Thierseelen Eigenschaften beylegen, welche sie mit der Gottheit und den Engeln gemein hätten."[40]

Daß wir gleichwohl allen immateriellen Wesen dieselbe Natur zuschreiben, die wir bey unserer Seele wahrnehmen, hat seinen Grund in einer Uebereilung des Urtheils. Man schließt aus einer Reihe willkührlicher Prämissen, ohne die Gültigkeit derselben vorher überdacht zu haben. Da wir bemerken, daß die ganze Materie von homogener Beschaffenheit ist, daß alle Körper ausgedehnt, solide, theilbar, beweglich sind; so schließen wir daraus auf dieselbe Homogeneität der Natur in Allem, was nicht materiell ist, messen also allen geistigen Wesen die Eigenschaften und Fähigkeiten unserer Seele bey, ohne einmal zu überlegen, ob dieses möglich sey, oder nicht.

Robinet wirft die Frage auf: Ob das Denken dem Geiste überhaupt eben so nothwendig zukomme, wie die Ausdehnung dem Körper? Das letztere erkennen wir als nothwendig; aber daß alles Unkörperliche nothwendig ein denkendes Wesen seyn müsse, wie Des Cartes behauptet, erkennen wir so wenig

lig als nothwendig, daß vielmehr das Gegentheil gewiß zu seyn scheint: das Denken sey kein nothwendiges Merkmal des Immateriellen. Zu behaupten, daß Alles Unkörperliche denke, heißt behaupten, daß das Nichts denke. Daraus, daß ein individuelles unkörperliches Wesen, oder eine einzelne Gattung derselben denkt, folgt gar nicht, daß alle andre unkörperliche Wesen auch denken. Denn die Unkörperlichkeit an sich ist nichts, und kann das Denken nicht begründen. Wir kennen nur zwey Gattungen der Wesen, ausgedehnte und denkende. Also jedes nicht ausgedehnte Wesen denkt. Der Fehler dieses Schlusses fällt in die Augen. Es kann eine Menge Wesen geben, deren Natur von den ausgedehnten und denkenden Wesen sehr verschieden ist. Als Beyspiel immaterieller Wesen, die nicht denken, führet Robinet die sogenannten plastischen Naturen an. Wenn gleich diese, was ihre Wirklichkeit betrifft, nur auf einer Hypothese beruhen, so sind sie doch wenigstens möglich, und mehr bedarf es hier nicht. Die verschiedenen Grade des Denkens aber sind ebenfalls unzureichend, um specifisch verschiedene Gattungen der Geister zu behaupten. Robinet meynt, daß das Denken ein specifisches eigenthümliches Merkmal bloß unsrer Seele sey. Denn der Begriff des Denkens, welchen wir haben, ist für uns das Product eines Geistes, der mit einem Körper verbunden ist, oder mit andern Worten, das Denken erkennen wir als eine Modification unsers Geistes bewirkt durch Vermittelung einer materiellen Masse, welche dieser Geist beseelt. Dieser Begriff des Denkens aber, wie er doch allein nur für uns möglich ist, paßt lediglich auf die menschliche Seele, und ist auf keine Weise auf geistige Wesen anwendbar, die nicht solche materielle

terielle Körper haben, wie wir. Wir würden überhaupt gar keine Idee von Intelligenz haben, wenn wir nicht dächten. Aber wir denken nicht ohne Organe. Man trenne die Seele von ihrem organischen Apparate, so wird sie keine Eindrücke mehr von den Objecten empfangen; sie wird also auch nicht mehr auf die Objecte zurückwirken, und überhaupt gar nicht denken.

Die Elemente demnach, welche unsre Idee von der Intelligenz constituiren, sind: a) die Action der Objecte auf die Sinne; b) die Action der Organe auf die Seele; c) die Reaction der Seele auf jene Eindrücke. Oder: die Thätigkeit des Denkvermögens ist durchaus und nothwendig abhängig von der organischen Thätigkeit des Körpers. Das Denken ist uns bekanter, sofern der Körper dabey mitwirkt, wie als Eigenschaft des Geistes. Wir haben auch nur von dem Denken selbst eine innere Wahrnehmung; aber nicht von dem Vermögen zu denken. R. folgerte hieraus, daß es überhaupt weder einen schlechthin reinen Gedanken, noch eine schlechthin geistige Intelligenz gebe, die sich unabhängig von einem Körper entwickele. Die Gottheit kann daher ebenfalls kein bloß geistiges Wesen seyn, nach den Begriffen, welche wir Menschen von einem Geiste haben und haben können. Auch die Moralität gründet sich auf Verhältnisse, welche nur unter Geschöpfen statt finden mögen. In Beziehung auf die Gottheit ist zwischen den metaphysischen und moralischen Attributen nur der Unterschied, daß jene negativ sind, und eben dadurch die Gottheit von allem Endlichen absondern, oder vielmehr über dasselbe erheben; da diese hingegen positive Qualitäten ausdrücken. Jene lassen sich folglich auf die Gottheit

heit anwenden, wenn sie gleich nichts Reelles von derselben aussagen; diese aber nicht.

Ohne mich nun weiter auf die Analyse und Kritik Robinet's auch von den übrigen göttlichen Eigenschaften und Relationen zur Welt, die gewöhnlich in der rationalen Theologie angenommen zu werden pflegen, einzulassen, will ich nur noch das allgemeine Resultat, das er aus seiner ganzen Untersuchung zieht, kurz angeben.

Die neuere rationale Theologie ist überhaupt nichts weiter, als ein spiritualistischer Anthropomorphismus, der mit dem gröbsten materiellen einerley philosophischen Unwerth hat. Die metaphysischen Attribute schließen von der Gottheit alles Endliche aus, und erklären sie eben hierdurch für gänzlich unerkennbar und unbegreiflich. Durch die moralischen Attribute aber wird Gott mit der Menschheit analogisirt; man giebt ihm dieselbe Natur, welche erschaffene endliche Wesen haben; und wenn man jene Natur auch zu einer relativ unbestimbar größeren Vollkommenheit erhebt; so bleibt sie doch immer hinter dem Unendlichen zurück, und kann diesem nie angemessen seyn. Gott kann also weder ein intelligentes, gutes, weises, gerechtes Wesen genannt werden; noch auch das Gegentheil. Die Philosophen haben sich zu sehr übereilt, diese Eigenschaften von Gott zu beweisen, und mit der endlichen unvollkomnen Welt in Harmonie zu bringen; daher sie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt wurden. Sie hätten vorher ruhig und unbefangen untersuchen sollen, ob jene Eigenschaften in der That der Gottheit zukommen mögen. Robinet sucht zuletzt auch seine theologische Vorstellungsart mit den Aussprüchen der heiligen Schrift zu vereinbaren,

ren, so gut es gehen will. Die positiven Theologen möchten gleichwohl Ursache haben, sehr unzufrieden mit ihm zu seyn.

Dies Raisonnement Robinet's über die rationale Theologie ist zwar sehr lehrreich; aber es kann auf der anderen Seite, weil es von ihm zu weit getrieben ist, sehr leicht gemisbraucht, und für den Atheismus benutzt werden. Keiner der ältern Metaphysiker hat so ausführlich und so scharfsinnig die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkentniß Gottes und der göttlichen Eigenschaften bewiesen, als von R. geschehen ist. Nur darin geht er zu weit, daß er allen Anthropomorphismus schlechthin, und auch die Existenz gültiger Begriffe von den moralischen Eigenschaften Gottes leugnet. Auch ein Glauben an die Beschaffenheit der göttlichen Natur, wie ihn das Bedürfniß der menschlichen Vernunft fodert, wird gänzlich von ihm abgeschnitten. Eine solche Kritik der rationalen Theologie kann zu nichts Anderem, als zum Atheismus, oder zu einem Indifferentismus führen, der nicht viel besser, als Atheismus, ist.

Wenn wir einmal das Daseyn Gottes, als letzten Urgrundes des Vorhandnen, annehmen müssen; so darf die Idee von Gott auch nicht leer bleiben, indem sie sonst eine nichtige Idee wird; sondern wir müssen die Gottheit mit gewissen Merkmalen bestimt denken. Diese Merkmale können wir nicht anders gewinnen, als daß wir sie von der menschlichen Vernunft entlehnen, die wir als das Edelste in der Natur kennen, und jene nur zum Unendlichen und Unbedingten erhöhen. Freylich kann das Endliche nie auch nur ein Analogon abgeben, um die Eigenschaften des Unendlichen danach zu bestimmen. Insofern ent-

entzieht sich die Gottheit schlechthin aller unserer Erkentniß, und wird für uns das unendliche Unbekante. Aber theoretisch sollen die Eigenschaften Gottes auch nicht dadurch bestimt oder erkant werden. Jene Merkmale sind bloße Symbole, von der Natur der endlichen vernünftigen Wesen hergenommen, mit denen wir uns die Gottheit denken, und wodurch wir uns Ihr ehrfurchtsvoll in unendlicher Entfernung nähern. In diesem Sinne legen wir der Gottheit intellectuelle und moralische Eigenschaften bey, und betrachten sie zugleich als den Urheber der sinnlichen, wie der vernünftigen Natur, als moralischen Gesetzgeber und Richter. Eben diese Eigenschaften sind auch bloß Gegenstände eines Vernunftglaubens, der aus dem Bedürfnisse der Vernunft hervorgeht. Die Urtheile, daß Gott weder ein denkendes, noch ein nicht denkendes Wesen, weder gut, noch böse sey, vernichten eigentlich den Begriff der Gottheit schlechthin; es bleibt also nichts weiter, als das Dilemma übrig, entweder sich dem trostlosesten Atheismus Preis zu geben, oder sich an einem bescheidnen und vernünftigen Anthropomorphismus zu halten. Der Gott, dessen Existenz wir glauben, und auf diese Weise uns der Natur unserer Erkentnißart gemäß vorbilden, wird zwar dadurch der menschlichen Natur gewissermaßen assimilirt. Aber man muß nur dabey nicht vergessen, daß diese Assimilation bloß zum Behufe eines praktischen Gebrauchs der Idee von Gott statt findet, und daß die Vernunft nichts desto weniger auf eine theoretische Erkentniß Gottes Verzicht thut.

Sehr viel Interessantes und Lehrreiches, aber auch sehr viel Paradoxes, enthalten noch die beyden letzten Theile des Robinet'schen Werks de la nature

über

über die Stufenfolge (gradation) der Naturwesen. Er entwickelt hier zuvörderst das Gesetz der Stetigkeit (lex continui) in seiner Anwendung auf die Natur, und zeigt, wie dieses von den Naturphilosophen zwar im Allgemeinen immer anerkannt; aber bey der systematischen Anordnung und Beurtheilung des Details der Naturwesen häufig vernachlässigt worden sey.

Es giebt nach R. nur einen einzigen Act in der Natur, auf welchen sich alle Naturereignisse zuletzt zurückführen lassen; Ein einziges Phänomen, mit dem alle Phänomene als Theile verbunden sind; Ein einziges Urbild (Prototypon) aller Wesen. Es gab also auch nur Ein mögliches Natursystem, so wie die Wirkung seyn mußte, die von der Ursache ausgieng, welche alle mögliche Wesen in sich schloß. Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge machen die Naturdinge Eine einzige Classe aus, ohne Unterschied der besondern Naturreiche. Es führt uns nehmlich darauf, daß alle Thiere, Pflanzen, Mineralien Modificationen der organisirten Materie sind, die alle an demselben Wesen und seinen Eigenschaften Theil nehmen, ohne durch etwas Anderes, als durch das Maaß dieses Antheils geschieden zu werden. Die Verbindung der thierischen Natur (Animalität) mit der vegetalen erfodert, daß die letztere insofern an jener Theil habe, als die Stufe nöthig macht, welche sie im Reiche der Naturwesen einnimt. Eben so erfodert die Verbindung des Vegetalen mit dem Mineralen, daß der verhältnißmäßige Grad der Animalität, der sich in jenem findet, wiederum nach einem relativen Maaße sich dem Mineralreiche mittheile; weil in einer ununterbrochenen Stetigkeit der Naturwesen, die sich so dicht an

ein=

einander schließen, wie möglich, alle wesentliche Qualitäten des ersten sich gradweise bis auf das letzte nüanciren müssen, ohne daß die Reihe durch eine unausgefüllte Lücke unterbrochen würde.

Robinet geht hierauf zur genaueren Bestimmung des allgemeinen sowohl als des distinctiven Characters der Thierheit über. Gemeiniglich nimt man etwas für das Wesen der Thierheit, was nur eine Variation desselben ist. Man bildet einen allgemeinen Begriff des Thiers überhaupt, nach besondern Begriffen der Individuen. Die Aufsuchung des wesentlichen Charakters der Thierheit leitet auf die offenbare Unmöglichkeit, irgend ein Naturwesen aus der Classe der Thiere auszuschließen. Robinet stellte also hier folgende Grundsätze auf: Es existirt keine besondre äußere oder innere Form, die dem Thiere als solchem nothwendig wäre. — Es existirt aber auch keine besondre äußere oder innere Form, die nothwendig von der Thierheit ausgeschlossen wäre. Den Beweis dieser Sätze entlehnte er aus der endlosen Mannichfaltigkeit der thierischen Formen, und ihrer Verwandlungen. Die letzteren sind oft sehr entfernt von einander in Ansehung der Form, und dennoch läßt die Natur gewisse thierische Geschöpfe nach und nach durch sie alle hindurch gehen. Robinet erläutert dies durch mehrere interessante Beyspiele aus der Naturgeschichte.

Dann untersucht er die Natur der Organisation überhaupt. Ein Organ ist ein hohler natürlich thätiger Cylinder (un trou allongé). Auf diesen einfachen Begriff läßt sich auch die verwickelteste Organisation zurückführen. Der menschliche Körper,

das Meisterstück der Organisation, ist nur ein System von biegsamen, geordneten, in einander verflochtenen Röhren, mit einer inneren Kraft begabt, welche aus ihrer Structur entspringt. Jedes Organ ist aus andern kleinern Organen zusammengesetzt; diese wieder aus andern noch kleinern Organen, und dies geht so in einer dem Reichthume der Natur angemessenen Progression weiter fort.

Hier erhebt sich die Frage: Ob es eine rohe Materie giebt, oder geben könne? — Robinet behauptet: Es existire bloß organische Materie, und keine rohe. Denn der Plan der Natur ist einfach und einig. Gäbe es organische und nichtorganische Materie, so würden die Einheit und der Zusammenhang des Naturplans aufgehoben seyn. R. sucht die Unmöglichkeit einer unorganischen Materie noch aus mehr andern Gründen zu beweisen. Sie würde ein Widerspruch seyn, und die Erfahrung kann auch schlechterdings keine rohe Materie aufzeigen.

Bonnet setzt in seinem Werke: Contemplation de la nature, die Mineralien als rohe und unorganische Substanzen den Thieren und Vegetabilien, welche das Reich der organisirten Wesen ausmachen, entgegen. Er betrachtet die einen und die andern aus allen Gesichtspuncten, in Hinsicht auf Formation, Wachsthum, Structur, und findet in den Mineralien nichts, was berechtigte, sie in die Classe organischer Wesen aufzunehmen; vielmehr, was er daran wahrnimt, berechtige, sie davon auszuschließen. Organisation und Nichtorganisation sind also nach seinem Systeme Modificationen der Materie, und zwar nicht bloß mögliche, sondern im Universum wirklich existirende Modificationen.

Robinet erinnert dagegen, daß alle angeführte Gründe zum Beweise, daß die Fossilien aus rohem Stoffe bestehende unorganische Substanzen, ohne Leben und eigenthümliche Thätigkeit seyen, entweder gar nichts, oder das Gegentheil beweisen. Was sich im Allgemeinen von den Eigenschaften organisirter Naturdinge sagen läßt, läßt sich auch auf die eine oder die andere Art von den Mineralien sagen. Es ist durchaus unmöglich, zu bestimmen, wo die Organisation aufhört, und die Natur organisirt immer noch, auch wo sie es gar nicht mehr zu thun scheint. R. beruft sich hier unter andern auf Bourguet wegen der Organisation der Krystalle. Man muß aber wohl unterscheiden zwischen den Producten der Natur und den Werken der Kunst. Die Kunst setzt zusammen; sie führt alle ihre Werke nur Theilweise durch Trennung und Verbindung der Materialien aus. Die Producte der Natur sind ganz im Kleinen, wie im Großen; es sind organische Ganze, deren Theile sich nicht einer nach dem andern bilden; sondern die vom Anfange des Dinges in dem Keime vereinigt sind, und sich zusammen durch ihren innern Organismus entwickeln. Eine andere Wirkung dieses Organismus ist, daß die natürlichen Maschinen andere ihnen gleiche hervorbringen können; die künstlichen Maschinen hingegen sind schlechthin unfruchtbar. Die ganze Materie besteht daher nur aus Samen und Keimen; die Organisation ist eine ihr wesentliche Eigenschaft, die Grundlage aller den Substanzen gemeinschaftlichen Vermögen, sich zu ernähren, zu wachsen, und ihres Gleichen zu erzeugen. Robinet folgerte hieraus, daß auch die Materie wesentlich animalisch sey; denn die Vermögen der Ernährung, des Wachsthums und der Erzeugung, welche der gesamten Materie zu-

schen Natur sind theils von ihm erfunden, theils ausgebildet und zur Kentniß des größern Publicum's gebracht worden. Seine Philosophie hat das Eigenthümliche, daß sie vom Empirismus ausgeht, und dennoch durch Schlüsse sich einen Weg in die übersinnliche Welt zu bahnen sucht. Hier will ich nur sein Verdienst um die empirische Psychologie, und die Principien und allgemeinen Resultate seines Natursystems kurz charakterisiren, da das Detail seiner meisten Untersuchungen eigentlich naturhistorisch ist, und nicht weiter hierher gehört.

Seine empirische Psychologie läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: I. Alle unsre Vorstellungen entspringen aus den Sinnen, und diese sind die erste Quelle derselben. Ein Blindgebohrner wird niemals Ideen von Licht und Farben bekommen. Seine Seele hat gleichwohl dieselben Fähigkeiten, welche die unsrige hat; was fehlt ihr also, um auch Gesichtsvorstellungen zu haben? — Das Organ, daß diesen Vorstellungen entspricht. Wäre dieser Blindgebohrne auch zugleich taub gebohren, hätte er bey seiner Geburt weder Gefühl, noch Geschmack, noch Geruch gehabt, wie hätte möglicherweise seine Seele Ideen erhalten können, und was für welche? — Man wird antworten, daß er wenigstens sein Daseyn empfinden würde. Aber wie erwerben wir denn die Empfindung unsers Daseyns? Bloß dadurch, daß wir über unsere Sensationen reflectiren, die immer wesentlich mit der Empfindung verbunden sind, es sey unsre Seele, welche sie leidet, und diese letztere Empfindung ist es eigentlich, welche wir Bewußtseyn der Existenz nennen. Eine Seele, die niemals überhaupt Objecte empfunden hätte, könte auch nicht wissen, daß sie existirt.

II.

II. Inzwischen sind doch nicht alle unsere Ideen Empfindungsvorstellungen. Eine andere Quelle derselben ist die Reflexion. Wenn auch alle unsre Ideen den Sinnen ihren Ursprung verdanken, so sind sie doch darum nicht alle bloß sinnlich. Die Reflexion durch Verbindung und Trennung der Vorstellungen und ihrer Merkmale gelangt mit Hülfe der Zeichen, z. B. der Wörter, Gradweise zu den abstractesten Begriffen.

III. Die Gegenstände selbst, oder die Körperchen (corpuscules), welche von ihnen ausströmen, wirken nur durch einen Eindruck (impulsion) auf unsre Sinne. Sie theilen diesen eine gewisse Erschütterung mit, die sich in's Gehirn fortpflanzt, und wodurch die Seele Sensationen bekomt. Der Philosoph fragt hier gar nicht weiter, wie die Bewegung eines Nerven in der Seele eine Idee erzeugen könne. Er nimt dies schlechthin für ein Factum an, und entsagt der Neugierde, die Ursache desselben zu wissen. Er sieht ein, daß dies von dem Geheimnisse der Vereinigung der beyden Substanzen, Körper und Seele, abhängt, und daß ihm dieses Geheimniß unerforschlich ist. Für ihn ist die Erkentniß hinreichend, daß einer Erschütterung dieses oder jenes Nerven allemal in der Seele diese oder jene Sensation correspondirt. Er betrachtet also die Sensation nicht wie eine physische und unmittelbare Wirkung der Nervenbewegung, sondern wie eine von dieser Bewegung unzertrennliche Folge. Gewissermaßen sieht er sie an, wie ein natürliches Zeichen der Sensation, das der Schöpfer unmittelbar angeordnet hat.

IV. Bonnet hält es nicht für eine Unmöglichkeit, daß die Seele ohne Körper denke; es könte rei-

ne Geister geben, die Ideen haben; aber er gesteht, daß er durchaus nicht begreife, wie sie dieselben haben könten. Das Gefühl, welches der Mensch von seinem Ich hat, ist immer einig, einfach, untheilbar; und daraus fließt, daß er nicht ganz Materie ist. Das Daseyn der Seele ist also das Daseyn einer immateriellen Substanz, welche es dem Schöpfer gefallen hat mit einem organisirten Körper zu verbinden. In diesem Verhältnisse scheint es, daß der Mensch nur durch Vermittelung seines Körpers Ideen haben könne, und je mehr er sich selbst beoachtet und studirt, desto mehr fühlt er sich gedrungen, den großen Einfluß der körperlichen Maschine auf alle seine Seelenthätigkeiten anzuerkennen. Ueberdem lehrt nun noch die Offenbarung, daß die Seele ewig mit einer Portion Materie verbunden, der Mensch also ewig ein gemischtes und zusammengesetztes Wesen seyn werde. Es konte daher auch nicht die Absicht des Schöpfers seyn, daß er ein reiner Geist seyn sollte; vielmehr sollte die menschliche Seele immer nur ihre Fähigkeiten durch Vermittelung des Körpers äußern. Hätte es der Schöpfer anders gewollt, so würde der Mensch auch anders philosophiren, weil er dann eine ganz andre Art, wahrzunehmen und zu urtheilen haben würde. Die Untersuchung des menschlichen Wesens muß also der Natur desselben angemessen seyn; die Seele kann sich nicht selbst sehen und berühren; aber sie sieht und berührt Körper vermittelst dessen, mit welchem sie zunächst vereinigt ist. Die Sinne setzen sie in Verbindung mit Allem, was sie umgiebt; durch jene hängt sie mit allen Theilen des Universum's zusammen, eignet sie sich gewissermaßen die gesamte Natur an, und erhebt sich über dieselbe zu ihrem göttlichen Urheber.

V. Für die Untersuchung des Erkentnißvermögens und seiner Beschaffenheit ist wenig daran gelegen, ob wir uns in Ansehung des wirklichen Daseyns der Körperwelt außer uns täuschen, oder nicht. Wäre auch das ganze materielle System nur ein Phänomen, ein bloßer Schein relativ zu unserer Art wahrzunehmen und zu urtheilen; so würden wir doch nichts desto weniger unsere Sensationen von einander unterscheiden; wir würden nichts desto weniger überzeugt seyn, daß einige derselben in unserer Gewalt sind, und andere nicht; daß außerhalb unsrer Seele etwas seyn müsse, was Sensationen unabhängig von ihrer Willkühr hervorbringt. Dieses unbekante Etwas außer uns ist es, was Materie genannt werden kann. Nach Bonnet kann man nicht behaupten, daß die Materie in der That sey, was sie uns zu seyn scheint; wohl aber kann man behaupten, daß das, was sie zu seyn scheint, ein wesentliches Resultat sowohl desjenigen ist, was sie an sich ist, als desjenigen, was der Mensch ist im Verhältnisse zu ihr. Die Geschöpfe, welche die Materie unter anderen Beziehungen wahrnehmen, haben auch eine andre Natur, als er; und der Mensch selbst würde die äußere Körperwelt unter anderen Beziehungen erkennen, sobald seine Natur sich änderte. Es ist deswegen auch völlig überflüssig, die mannichfaltigen Hypothesen zu prüfen, die man zur Erklärung der Verbindung zwischen Leib und Seele aufgestellt hat, weil alle jene Hypothesen auf gleiche Weise eine beständige Relation voraussetzen zwischen den Modificationen der Seele und den Bewegungen des Körpers. Bonnet hält sich an dem physischen Einflusse, nicht als Thatsache, sondern als Erscheinung.

VI. Jeder Sinn des Menschen hat seinen Mechanismus, seine Art zu wirken, seine Bestimmung. Jeder überliefert der Seele eine Mannichfaltigkeit verschiedener Eindrücke, denen eben so viel verschiedene Sensationen entsprechen. Es scheint unmöglich, daß völlig gleiche Fibren hinreichend seyn könten, um so viel verschiedene Eindrücke ohne Verwirrung aufzunehmen, und in die Seele fortzupflanzen. Jede empfindende Fiber befindet sich, wie Bonnet meynt, alsdenn in dem Zustande eines Körpers, der auf einmal durch mehrere verschiedenartig wirkende Kräfte gestoßen wird; dieser Körper würde eine zusammengesetzt Bewegung empfangen, die das Product jener Kräfte wäre, und keine derselben insbesondre darstellen würde. Betrachtet man aber die sinnliche Wahrnehmung des Menschen aus diesem Gesichtspuncte, so kann man von der Verschiedenheit der Sensationen durchaus keine Rechenschaft geben. Man muß also annehmen, daß jeder Sinn Fibren enthalte, die jeder Art der Sensation angemessen sind. Die Organisation der Sinne selbst hat auch manche Eigenheiten, welche diese Voraussetzung rechtfertigen. Besonders gehören dahin die Beobachtungen über die verschiedene Refrangibilität der gefärbten Strahlen, und die verschiedenen Schwingungen der Saiten der Toninstrumente.

VII. Die menschliche Seele ist inzwischen nicht darauf beschränkt, bloß mittelst der Sinne zu empfinden. Sie hat auch Erinnerung dessen, was von ihr empfunden ist. Sie hat die Empfindung der Neuheit einer Sensation. Eine Sensation, die ihr mehrmal dargeboten ist, afficirt sie nicht genau so, wie das erstemal. Die Objecte gelangen immer nur durch die Sinne zur Seele. Fibren, die mehrmal

mal erschüttert sind, können nicht genau in dem Zustande seyn, worin sie waren, bevor sie erschüttert wurden. Die wiederholte Einwirkung der Objecte muß hierin einige Veränderungen hervorbringen. Wenn die Gattung der Sensationen mit einer gewissen Gattung von Fibren verbunden ist, so hat die Erinnerung an die Sensationen nur an dem dermaligen Zustande der Fibren haften können. Jungfräuliche Fibren (des fibres *vierges*), wie sie Bonnet nennt, afficirten also die Seele nicht genau so, wie nicht jungfräuliche, und das Bewußtseyn der Neuheit eines Empfindungszustandes hat in der Jungfrauschaft der empfindenden Fibren seinen Grund.

Vermöge der Vereinigung der beyden Substanzen kann nichts in der Seele sich ereignen, wenn nicht im Körper etwas geschieht, was der Veränderung in jener correspondirt. Diese Veränderung im Körper läßt sich aber oft gar nicht entdecken, oft nur vermuthen.

VIII. Die Seele hat einen Willen und äußert ihn. Sie hat Triebe und ist thätig. Diese Thätigkeit, wie sie auch beschaffen seyn möge, muß ein Subject haben, mittelst dessen sie sich entwickelt. Bonnet glaubt, daß sich kein anderes finden lasse als wiederum die sensiblen Fibren. Wie also die Sinne auf die Seele wirken, so kann die Seele ihrerseits auf die Sinne wirken. Die Seele wirkt hierbey nicht nach Art des Körpers; sie ist nicht Körper; aber die Wirkung ihrer Thätigkeit entspricht einer körperlichen Wirkung. Kurz die Seele erschüttert nach Willkühr die sensiblen Fibren, obgleich sich das Wie nicht erkennen läßt. Die bewegende Hauptkraft der Seele ist das Vermögen der Aufmerksamkeit. Wird es

zu

zu sehr angestrengt, so entsteht in der Seele das unangenehme Gefühl, welches wir Ermüdung nennen. Aber kann die Ermüdung eigentlich zu reden anderswo ihren Sitz haben, als in den Organen, und ist es nicht die Seele selbst, welche jene durch eine Wirkung ihres Willens verursacht? Wollte die Seele nicht aufmerksam seyn, so würde sie auch nicht ermüdet werden. Sie wirkt also auf die Fibren, welche der Sitz der Ermüdung sind. Daß die Ermüdung aufhört, wenn die Seele die Gegenstände ihrer Beschäfftigung ändert, rührt daher, weil sie alsdenn auf andere Fibren wirkt; denn es ist wahrscheinlich, daß jedes Object im Gehirne besondre seiner Einwirkung correspondirende Fibren im Gehirne hat. Die Natur und die Wirkungen der Aufmerksamkeit sind es vorzüglich, deren Verschiedenheit auch unter den Menschen die größte Verschiedenheit hervorbringt.

IX. Die Ideen, welche die Gegenstände in der Seele erwecken, werden der Seele auf's neue gegenwärtig, ohne eine neue Dazwischenkunft dieser Gegenstände. Die Reproduction der Ideen verdanken wir der Imagination und dem Gedächtnisse. Jede neue Vorstellung haftete ursprünglich an der Erschütterung gewisser Fibren des Gehirns. Ihre Reproduction durch die Einbildungskraft kann also wiederum nur mittelst einer solchen Erschütterung derselben Gehirnfibren statt finden. Zufälle, die an sich bloß den Körper afficiren können, schwächen und zerstören sogar auch die Imagination und das Gedächtniß. Diese Fähigkeiten haben also auch einen Sitz im Körper, und dieser Sitz kann nur das Organ seyn, welches der Seele alle äußere Eindrücke überliefert. Die empfindenden Fibren sind so eingerichtet, daß die

mehr

mehr oder weniger fortgesetzte Action der Objecte, mehr oder weniger dauernde Determinationen erzeugt, worin die Natur des Gedächtnisses besteht. Was diese Determinationen an sich selbst sind, läßt sich nicht erklären, weil uns die Structur der empfindenden Fibren unbekant ist; aber wenn jeder Sinn seinen eigenen Mechanismus hat, so ist auch glaublich, daß er jeder Gattung der empfindenden Fibren zukomme.

X. Jede empfindende Fibre wird von Bonnet vorgestellt, als ein sehr kleines Organ, das seine eigenthümlichen Functionen hat, oder als eine sehr kleine Maschine, welche der Eindruck der Objecte zu dem ihr angemessenen Tone stimt. Das Spiel oder die Wirkung der Fiber resultirt wesentlich aus ihrer ursprünglichen Structur, und diese wiederum aus der Natur und Combination der materiellen Elemente. Wenn das Gesicht nicht so wirkt, wie das Gehör, so hat dies seinen Grund in der wesentlich verschiedenen Structur ihrer Organe, und darin, daß das Licht nicht so einwirkt, wie der Schall. Die Fibren, welche den verschiedenen Gesichtsempfindungen correspondiren, haben also wahrscheinlich eine andre Structur, als die Fibren, die mit den Perceptionen des Gehörs zusammenhängen. Noch mehr! Jede einzelne Perception hat ihren besondern Charakter, wodurch wir die eine von der anderen unterscheiden. Z. B. Jeder gefärbte Strahl hat sein eigenes unveränderliches Wesen; ein rother Strahl wirkt nicht so auf das Gesicht, wie ein blauer. Es muß daher auch unter den Gesichtsfibren Verschiedenheiten geben relativ zu denen, die unter den Strahlen obwalten. Uebrigens ist sehr leicht zu begreifen, wie die Natur die Structur der empfindenden Fibren so hat variiren mögen, daß sie

der

der ungeheueren Verschiedenheit der Perceptionen entsprechen konte, welche wir haben. Wie sehr kann die menschliche, so unvollkomne, so beschränkte, Kunst die Productionen variiren von derselben Gattung! Wie mancherley Formen weiß sie nicht z. B. einer Kette zu geben! Welche Abwechslung vermag sie nicht in die einzelnen Glieder einer Kette zu legen! Wie unendlich viele Verbindungen lassen nicht dieselben Elemente zu! Und vollends welche Mannichfaltigkeit entsteht, wenn man annimt, daß die Elemente schon ursprünglich verschiedenartig waren!

XI. Die Seele hat nicht nur Erinnerung der Perceptionen überhaupt, welche sie afficirten; sie kann sich dieselben auch in der Ordnung zurückrufen, nach welcher sie ehedem davon afficirt wurde. Dies ist eine der wichtigsten Wirkungen des Gedächtnisses. Da unsere Ideen jeder Art eine die andere erwecken, und alle ursprünglich mittelst der sinnlichen Organe erzeugt wurden; so müssen auch die empfindenden Fibren jeder Art in unmittelbarer oder mittelbarer Communication mit einander stehen. Diese können demnach eine habituelle Disposition bekommen, eine die andre in einer bestimten und beständigen Ordnung zu erschüttern, und diese Disposition erhalten sie durch die Wiederholung derselben Bewegungen in demselben Sinnesorgane. Die Aufmerksamkeit, welche der Erschütterung einen neuen Grad von Stärke hinzufügt, hilft auch noch, die Folge der Gegenstände in das Gedächtniß einzuprägen. Diese Folge wird im Gehirne durch eine Kette von Fibren und Fibrechen (fibrilles) repräsentirt, längst deren die Bewegung sich in einer um so bestimmteren Ordnung fortpflanzt, je fester und sicherer das Gedächtniß ist. Die Festigkeit

keit des Gedächtnisses hängt aber zuletzt von der besonderen Determination der Elemente ab; wodurch es die eingeprägten Determinationen bewahrt. Bonnet zieht hieraus die Folgerung, daß eine Intelligenz, welche den Mechanismus des Gehirns gründlich kennte, die im größten Detail Alles, was darin vorgeht, wahrzunehmen vermöchte, darin wie in einem Buche lesen würde. Die bewundernswürdig große Zahl unendlich kleiner Organe des Empfindens und Denkens würden für diese Intelligenz seyn, was für uns gedrückte Buchstaben sind. Wir blättern in den Büchern; wir studieren sie. Jene Intelligenz würde bloß die Gehirne betrachten.

Bonnet nimt keine Spuren oder Bilder im Gehirne an, um die Phantasie und das Gedächtniß zu erklären. Er gesteht, daß er sich davon keinen Begriff zu machen im Stande sey. Das Spiel der Lebensgeister, deren Existenz er für erwiesen hält, schließt er dabey nicht aus; aber ein Fluidum kann nicht der Sitz dauernder Eindrücke seyn; es kann nur mit soliden Organen concurriren, und von diesen Impulsionen empfangen, die seinen Lauf modificiren in einer zu ihrem dermaligen Zustande stehenden Beziehung.

Wenn alle unsere Ideen an eigenen Fibren haften, so haften auch die Vorurtheile an solchen. Sie werden genährt, wachsen, und verstärken sich mit diesen. Daher hat es so große Schwierigkeit, wenn man versucht, sie auszurotten. Greift man sie an, so erstaunt man oft über den Widerstand, welchen sie leisten. Man denkt hierbey nicht daran, daß man eigentlich gegen die Natur ankämpfe. Noch größer ist der Widerstand, wenn man unternimt, einen Cha-

rakter zu ändern, der aus der Vereinigung von Determinationen hervorgeht, welche eine unendliche Menge Fibren bekommen hat.

XII. Sehr oft ereignet es sich, daß die Seele auf Veranlassung einer Idee eine andere sucht, und sich endlich derselben erinnert. Gemeiniglich glaubt man, daß diese Erinnerung eine Wirkungs des Willens sey. Gleichwohl ist sie nur die bloße Wirkung der Verknüpfung der sensiblen Fibren. Indessen ist der Wille keinesweges ohne allen Einfluß auf unsern Ideengang, und auf unsere persönlichen Zustände überhaupt.

Die Freyheit ist nichts anders, als die ausübende Fähigkeit des Willens (faculté executrice de la Volonté). Nach Bonnet ist es also nicht die Freyheit, welche wählt; der Wille wählt, und die Freyheit realisirt nur das Gewählte. Jede Wahl erfodert ein Motiv; der Wille hat nur Ein Object; man will nichts ohne Grund, warum man will; und die Vollkommenheit des Willens, zu welchem Systeme man sich auch bekenne, wird ewig in der Vernünftigkeit (rationabilité) der Motive bestehen. Es giebt keine Tugenden ohne Motive, und die Religion soll nur dienen, uns die kräftigsten Motive zur Tugend darzubieten.

Gäbe es eine durchaus gleichgültige Freyheit, so würde sie zum mindesten kein Gegenstand für den Moralisten seyn, weil sie zu der Tugend gar nichts beytragen würde. Könte aber die Seele sich immer gegen die deutlichste Einsicht der dringendsten Gründe determiniren, hätte dasjenige, was ihr der gesunden Vernunft, oder ihrem gegenwärtigen Interesse am

gemäßesten scheint, gar keinen Einfluß auf ihre Willensbestimmungen; so würde alle Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft aufhören, weil nichts da seyn würde, was uns für die Handlungen Anderer Bürgschaft gewährte. Die achtungswerthen Theologen, welche eine gleichgültige Freyheit behaupten, setzten sie nicht in den pathetischen Reden voraus, worin sie sich bestreben, den Menschen die großen Maximen der Tugend und der Sociabilität einzuflößen.

Alle unsere Fähigkeiten sind einander untergeordnet, und Alle werden zuletzt bestimmt von der Einwirkung der Objecte und von verschiedenen Umständen in Ansehung ihrer Aeußerung und Entwickelung. Wer kann insbesondre die Macht der Erziehung verkennen? Newton, in Californien gebohren, von barbarischen Eltern erzogen, würde nie die Gesetze des Weltsystems entdeckt haben. Und was vermag über die Fähigkeiten des Menschen nicht schon allein die Art, wie er erzeugt wurde, und das Temperament, welches davon eine unmittelbare Folge ist?

Wenn die Motive die Seele zum Handeln bestimmen, so determiniren sie die Seele nicht so, wie ein Körper den andern zur Bewegung determinirt. Der Körper hat keine Bewegung durch sich selbst; aber die Seele hat in sich ein Princip der Thätigkeit, welches sie dem Urheber ihres Daseyns verdankt. Genau genommen kann man überhaupt nicht sagen, daß die Motive die Seele determinirten; sondern die Seele determinirt sich selbst zufolge ihrer Erkenntniß der Motive, und dieser metaphysische Unterschied ist wichtig. Verwirrt man diese beyden Dinge, so verwirrt man Alles, und man verfällt in einen gänzlich physischen Fatalismus. Derjenige aber ist kein Fa-

talist, der nur behauptet, daß die Seele sich stets für dasjenige entscheidet, was ihr wirklich das Beste ist, oder doch zu seyn scheint. Wäre dies, so würde es eben so viel wahre Fatalisten geben, als es wahre Philosophen giebt, welche behaupten, daß die Liebe zur Glückseligkeit das allgemeine Princip der menschlichen Handlungen sey. Seine Glückseligkeit lieben, heißt sich selbst lieben, und sich selbst lieben, heißt, sich in Beziehung auf seine Glückseligkeit zu determiniren. Wenn es unmöglich ist, daß ein intelligentes oder bloß empfindendes Wesen sich nicht selbst liebe; so ist auch unmöglich, daß es sich nicht zu dem determinire, was ihm seiner gegenwärtigen Lage, oder seinen Bedürfnissen am angemessensten scheint. Die wohlverstandne Selbstliebe, die Liebe unsrer Glückseligkeit, die Liebe zur Vollkommenheit, sind nach Bonnet völlig einerley. Ein intelligentes Wesen muß die Vollkommenheit lieben, in welche es seine Glückseligkeit setzt.

XI. Den Materialismus erklärte Bonnet für keine an sich selbst gefährliche Vorstellungsart; falls er sich erweisen lasse. Ueberhaupt ist auch eine in gewisser Hinsicht gefährliche oder bedenkliche Wahrheit darum nicht minder eine Wahrheit; unsere Begriffe können die Beschaffenheit der Dinge nicht ändern, sondern müssen ihr gemäß seyn; denn der Verstand bringt nichts hervor; er betrachtet nur das Hervorgebrachte. Ließe sich auch demonstriren, daß die Seele materiell sey, so würde man um desto mehr die göttliche Allmacht bewundern müssen, welche der Materie die Fähigkeit zu denken mittheilte. Bonnet konte sich inzwischen aus der Voraussetzung der Materialität der Seele das Bewußtseyn der einfachen Per-

sön-

sönlichkeit nicht begreiflich machen, und deßwegen verwarf er jene. Er glaubte, mit Evidenz einzusehen, daß das eine, einfache, untheilbare Ich in uns nicht eine Modification einer ausgedehnten Substanz, auch nicht das Resultat irgend einer materiellen Bewegung seyn könne.

Mit den psychologischen Untersuchungen und Hypothesen Bonnet's hängen seine physiologischen über die Natur und die Organisation auf das genaueste zusammen. Er verlangt auch, daß die Psychologie und die Physiologie sich gegenseitig aufhellen sollen, da sie viel gemeinschaftliche Berührungspuncte haben, und der Mensch das vornehmste Object der einen wie der anderen ist. Zum Behufe beyder Disciplinen nimt er vorläufig die Hypothesen in Schutz. Wollte man sie gänzlich bey diesen Untersuchungen verbannen, so würde man sich auf bloße Beobachtungen einschränken müssen; und was nützen Beobachtungen, wenn daraus keine wissenschaftliche Folgerungen gezogen werden? Da häuft man unaufhörlich Materialien, ohne jemals zu bauen; man verwechselt immer das Mittel mit dem Zwecke; und alle Kentnisse bleiben in unserm Geiste isolirt, während im Univerſum Alles verbunden ist. Freylich darf man sich nicht mit der Aufführung von Systemen übereilen; aber es giebt auch Thatsachen, aus denen sich die Folgerungen so handgreiflich und unmittelbar darbieten, daß man sie mit aller Sicherheit wirklich ziehen, und als Principien zum weitern Fortschreiten in der Aufklärung der Natur gebrauchen kann.

Alle unsere Erkentnisse erweitern und vervollkommen sich nur durch Vergleichungen, welche wir zwischen unseren Erfahrungsideen machen. So verglei-

chen wir mehr Facta derselben Art, bemerken die Resultate der Vergleichung, und wenn alle in demselben Puncte übereinstimmen, so schließen wir daraus, daß dieser Punct wahr sey. Dadurch gelangen wir zu mehr oder weniger allgemeinen Resultaten aus unseren eigenen oder aus fremden Beobachtungen; oder wir gelangen auf diesem Wege zur Entdeckung der Ursachen, und zur graduellen Decomposition der Wirkungen. Diese Bemerkungen Bonnet's über die logische Methode der Naturforschung sind an und für sich völlig richtig; es komt nur auf die richtige Anwendung derselben an, inwiefern dabey Erschleichungsfehler und Inconsequenz vermieden werden! Und diese nicht vermieden zu haben, ist die Ursache, daß Bonnet's Hypothesen ungeachtet der von ihm dabey befolgten Methode sich nicht haben bewähren können.

Man braucht die Natur nur ein wenig zu studiren, so erkennt man bald, daß alle Theile derselben in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen auf's engste zusammen verknüpft sind. Die Beschäfftigung des Physikers ist, diese Verbindung, Beziehungen, Verhältnisse derselben zu erforschen. Unter Beziehungen und Verhältnissen werden hier diejenigen Determinationen verstanden, wodurch die mannichfaltigen Naturdinge zu Einem Zwecke sich vereinigen. Da der Physiker weiß, daß die ihm unbekante Ursache, welche er sucht, in irgend einer geheimen Verbindung mit dem ihm Bekanten steht; so steigt er an der Kette der Thatsachen so weit hinauf, wie es ihm möglich ist, verfolgt alle ihre mannichfaltigen Wendungen; und wenn er auf diesem mühsamen Wege auch nicht zum Ziele gelangt, wenn er sich demselben nicht einmal sehr nähert; so läuft er doch zum mindesten auch nicht

nicht Gefahr, sich in die Nacht der Träume zu v
lieren. Je mehr die Zahl der uns bekanten Bez
hungen der Naturdinge anwächst; desto mehr Gewi
heit, Genauigkeit und Ausbreitung werden auch u
sere Naturkentnisse gewinnen. Wüßten wir die B
ziehungen jeder Art, welche die Pflanze mit der Erd
dem Wasser, der Luft, dem Feuer, und allen d
Körpern verknüpfen, die auf sie einwirken, oder vo
ihr Einwirkungen empfangen; kennten wir überde
die Beziehungen, welche wiederum unter diesen ve
schiedenen Wesen statt finden; so würde unsere The
rie der Vegetation vollständig seyn, und wir würd
eben so deutlich einsehen, wie die Pflanze vegetirt, a
wir einsehen, wie der Zeiger einer Uhr sich beweg
Wir würden nicht mehr durch Schlüsse darüber u
theilen, sondern durch eine Art von Intuition; un
die Kunst zu conjecturiren würde sich auf diesen Gege
stand gar nicht mehr anwenden lassen. Aber so we
ist es mit unserer Naturkunde noch nicht gediehe
Die Wissenschaft der Beziehungen der Naturdinge i
noch so unvollkommen, daß es nicht ein einziges gieb
selbst unter den dem Anscheine nach unbedeutendst
Naturproducten, das uns nicht dunkle Seiten da
böte, und nicht bald den Scharfsinn des geschicktest
Naturforschers ermüdete. Ein Salzkorn, ein Moo
ein Würmchen werden bald für diesen wahre Labyri
the, in denen er sich von dem Augenblicke an verirrt
da er den Faden der Erfahrung verläßt.

Nach diesen Principien stellt Bonnet seine U
tersuchung über die Erzeugung und die Entwi
kelung der erzeugten Naturwesen an. Vorausgesetz
daß ein sorgfältiger Naturalist sich durch genaue u
öfter wiederholte Beobachtungen überzeugt hätte, d

der Keim im Weibchen zur Befruchtung präexistire; daß er strenge bewiesen habe, Partikeln, deren Existenz man nicht glaubte, weil man sie nicht wahrnimt, existirten wirklich und äußerten wesentliche Functionen: welche Folgerungen könte er mit Recht hieraus ziehen? Und welchen Gang müßte er nehmen, um das Geheimniß der Erzeugung aufzuklären? Seine erste Folgerung würde ohne Zweifel seyn, daß, wenn der Keim vor der Befruchtung existire, er nicht durch diese erst hervorgebracht werde, oder, was hiermit einerley ist, daß er nicht eingezeugt werde. Gleichwohl ist durch Erfahrung entschieden, daß der Keim in einem weiblichen Vogel sich nie entwickelt ohne die Mitwirkung des Männchens. Es muß also etwas in dem Keime seyn, welches ihn hindert, sich aus sich selbst entwickeln, und in der befruchtenden Feuchtigkeit des Männchens muß etwas seyn, was diese Entwickelung befördert.

Aber was heißt, sich entwickeln? Es heißt Wachsen in jedem Sinne; mehr Masse und Umfang gewinnen. Der Keim nimt also fremde Stoffe auf, die sich mit seiner Substanz vereinigen; er wird ernährt; denn wie könte er mehr Masse und Umfang gewinnen, wenn gar kein fremder Stoff zu ihm hinzukäme? Die Ernährung z. B. in einem Vogel, setzt Circulation voraus, und diese wiederum die Thätigkeit des Herzens. Das Herz des Embryo schlägt also unmittelbar nach der Befruchtung; es treibt in alle Partikeln desselben die Feuchtigkeit, die zu seiner Nahrung und zur Entwickelung dieser dient. Man kann in einem Eye das Klopfen des Herzens im Küchlein nach dem ersten Tage der Incubation sehen, und man hat Beyspiele, daß es noch früher angefangen hat. Das Herz des Embryo hatte folglich vor der Befruch-

fruchtung noch nicht den zur Entwickelung nöthigen Grad der Kraft; dieser muß ihm erst durch die Befruchtung mitgetheilt seyn. Was bringt aber zuerst das Schlagen des Herzens im Embryo hervor?

Jede Muskelfiber zieht sich zusammen, sobald sie von irgend einem Körper berührt wird, es mag ein fester oder ein flüssiger seyn; und die Zusammenziehung hört auf, wenn die Berührung aufhört. Dies hat man Irritabilität genannt. Die Natur dieser geheimen Kraft läßt sich nicht weiter erklären; man nimt sie an, wie der Newtonianer die Anziehungskraft annimt, als ein gewisses Factum, dessen Ursache uns immerhin unbekant bleiben kann, ohne daß wir darum uns in den Folgerungen daraus irren. Das Herz ist ein Muskel, und zwar einer der reizbarsten Muskeln. Es fährt fort, sich noch einige Zeit zu bewegen, nachdem es von der Brust getrennt ist. Aber diese Bewegungen, welche man willkührlich nennen könte, hören in dem Momente auf, daß in der Herzenshöle kein Blut mehr ist. Sie zeigen sich wieder, sobald man auf's neue Blut, Wasser oder bloß Luft in die Höle läßt. Scharfe Feuchtigkeiten erwekken sie noch mehr. Die Ursache der Bewegungen des Herzens ist also die Irritabilität desselben. Wenn nun der Keim im Weibchen sich nicht entwickelt ohne die Hülfe der Befruchtung; geschieht dies nicht deßwegen, weil das Herz noch nicht Kraft genug hat, um durch seine Impulsion den Widerstand der festen Theile zu überwinden. Die befruchtende Feuchtigkeit ist demnach eine Art von Reizmittel.

Bonnet fährt in seinen Folgerungen aus Beobachtungen weiter fort. Das Stimorgan des Esels ist ein sehr zusammengesetztes Werkzeug; es enthält

Theile von einer äußerst merkwürdigen Structur. Das Stimorgan des Pferdes ist verschieden davon, und viel einfacher. Der Maulesel, der aus der Begattung des Esels mit der Stute erzeugt wird, hat ohngefähr das Stimorgan seines Vaters. Wenn der Keim hier dem Weibchen angehörte, so war es ein Pferd, und nicht ein Maulthier oder ein Esel, das in Miniatur im Eyerstocke der Stute entworfen war. Ueber die Existenz der Eyer in den lebendige Junge gebährenden Weibchen zu chicaniren, würde zu nichts dienen; man hat einen sehr gut angedeuteten Fötus im Eyerstocke bemerkt, und es giebt lebendige Junge gebährende Thiere, die zu gewissen Zeiten ihrer Eyer sich entledigen.

Die befruchtende Feuchtigkeit muß also auch auf das Innere des Keimes wirken, weil sie einige innere Theile desselben auf eine besondere Weise modificirt. Sie modificirt auch die äußern Theile, wovon die Ohren, der Rücken, und der Schweif des Maulthiers evidente Proben sind. Aber wenn der Keim vor der Befruchtung existirt, und nicht eingezeugt ist; wenn Partikeln wirklich vorhanden sind, die überhaupt nicht existiren zu können schienen: ist es denn nicht sehr wahrscheinlich, daß auch das Stimorgan des Maulthiers nicht eingezeugt sey? Das Stimorgan des Keims ist folglich nur durch die Befruchtung des Vaters modificirt, und so geht es auch mit den übrigen äußern Gliedmaßen.

Die befruchtende Feuchtigkeit kann inzwischen die innern Theile des Keimes nicht modificiren, ohne in den Keim einzudringen. Man muß also annehmen, daß sie denselben durchdringe, ob wir gleich nicht begreifen, wie? Sie muß sich sogar mit den Theilen

len vereinigen, welche sie modificirt; denn diese Theile werden ernährt, wachsen und entwickeln sich in einer mehr oder minder directen Beziehung zum Männchen, und dieses hat nur die befruchtende Feuchtigkeit dazu hergegeben. Die letztere muß also auch geheime Beziehungen und Verbindungen mit verschiedenen Theilen des Männchens haben, weil sie das Gepräge derselben den correspondirenden Theilen des Keims ausdrückt, welche sie befruchtet. Um dies aber zu vermögen, darf sie nicht bloß eine reizende, sie muß auch eine ernährende Feuchtigkeit seyn, und dadurch zur Entwickelung und Vergrößerung der Theile des Keimes beytragen. Diese nährende Kraft des männlichen Samens offenbart sich auch deutlich genug durch die traurigen Folgen, welche die Erschöpfung nach sich zieht.

Jede nährende Feuchtigkeit muß ferner zu dem dermaligen Zustande der Theile im angemessenen Verhältnisse stehen, welche durch sie ernährt werden sollen. Sind diese Theile von außerordentlicher Feinheit und Zartheit; so muß auch jene äußerst subtil, äußerst für den Zweck zubereitet (elaboree) seyn. Bringt sie große Veränderungen in den Theilen hervor, so kann man mit aller Sicherheit schließen, daß sie mit einer besondren Wirksamkeit und Thätigkeit versehen ist; und da jeder Theil seine eigenthümliche Structur besitzt, die unstreitig aus der Natur seiner Elemente und der Verbindung derselben entspringt, so muß sie auch diesen Elementen analoge Grundstoffe enthalten; denn nichts scheint mehr die Vereinigung elementarischer Partikeln zu begünstigen, als ihre Verwandtschaft. Ein Tropfen Wasser vereinigt sich leicht mit einem andern; anstatt daß ein Tropfen Wasser und ein Tropfen Oel sich gegenseitig abstoßen.

Wahrscheinlich dringt die sehr feine, sehr zusammengesetzte, sehr thätige befruchtende Feuchtigkeit zum Herzen des weiblichen Keimes, weil sie die Irritabilität und mithin auch die Impulsivkraft des Herzens vermehrt. Was für Determinationen im Embryo, namentlich im Herzen desselben, auf diese Art entstehen, ist uns unbekant; wir können überhaupt nur das Factum durch Schlüsse entdecken, ohne die Art und Weise desselben mittelst der Anschauung zu ergründen.

Bonnet setzt nun seine Gründe für die Präexistenz organisirter Keime, so wie diejenigen, welche anderen Hypothesen über das Princip der Organisazion widerstreiten, umständlicher aus einander. Er nimt hierbey den Grundsatz zu Hülfe, daß das, was nicht zu existiren scheint, doch wirklich existiren kann, und erwähnt Beyspiele aus der Naturgeschichte, wo sich thierische Keime zu vollendeten Thieren entwickeln, so daß also in jenen das organisirte Ganze, wiewohl im Kleinen und unsichtbar, schon enthalten gewesen seyn muß.

Der Schöpfer der Natur hat freylich in seine Producte eine unendliche Mannichfaltigkeit gelegt, und diese scheint mehr oder weniger der analogischen Methode der Erzeugung der Organisation, nehmlich der Entwickelung präformirter Keime zu widerstreiten. Bey aller Verschiedenheit indessen, die sich in Ansehung der Structur, z. B. zwischen dem Regenwurme und dem Huhne findet, pflanzt sich doch jener auf dieselbe Art fort, wie dieses, durch Eyer. Auch die Pflanze, die noch weiter vom Huhne in der Structur sich entfernt, als der Regenwurm, erzeugt ihres Gleichen durch Körner, die nichts anders, als eine Art

Eyer, sind, in denen sich die Theile der künftigen Pflanze schon in Miniatur befinden. Ungeachtet der unendlichen Verschiedenheit der Producte der Natur giebt es also doch unter ihnen eine gewisse Analogie. Vom Menschen bis zum Regenwurme, und von diesem bis zum Mose vervielfältigen sich alle Producte, die wir kennen, durch kleine lebendige Keime, oder durch Eyer. Selbst die Thiere, welche lebendige Junge gebähren, haben Eyer; nur daß die Jungen schon im Mutterleibe daraus hervorkriechen.

Wenn die organisirten Körper nicht präformirt sind, so müssen sie sich täglich bilden nach Gesetzen einer besonderen Mechanik. Aber man sage doch, welche Mechanik wohl die Bildung eines Gehirns, eines Herzens, einer Lunge, und so vieler anderer Organe, bewirken solle? Die Schwierigkeit besteht nicht bloß darin, dies oder jenes Organ, das an sich selbst aus so viel verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, sich mechanisch bilden zu lassen; sie ist hauptsächlich diese: wieferne sich aus bloß mechanischen Gesetzen ein Grund von der Menge der mannichfaltigen Beziehungen angeben lasse, welche die organischen Theile so innig mit einander verknüpfen, und durch welche sie alle zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenstimmen, um die Einheit hervorzubringen, die wir ein Thier nennen, ein organisches Ganzes, welches lebt, wächst, empfindet, sich bewegt, sich erhält, und sich fortpflanzt. Man muß hierbey darauf achten, daß das Gehirn das Herz voraussetze, und dieses wiederum das Gehirn. Beyde setzen abermals Nerven, Schlagadern und Blutadern voraus. Sofern sich das Thier ernährt, erfodern die Organe der Circulation auch die der Ernährung. Und außerdem

Herdem müssen auch Organe der Empfindung, der Bewegung, der Fortpflanzung hinzukommen, die sich alle gegenseitig voraussetzen. Es zeigt sich hier die Unmöglichkeit jeder mechanischen Auflösung des Problems. Vielmehr scheint alles zu beweisen, daß jedes organische Ding seiner Grundanlage nach auf einmal gebildet sey, und sich nur in Ansehung des Umfangs von Zeit zu Zeit entwickle. Warum soll man sich foltern, mechanische Auflösungen zu suchen, die doch nicht genugthuend sind, da es sehr entscheidende Thatsachen giebt, die uns, wie an einem sichern Leitfaden zu dem Glauben an die Präexistenz organischer Keime leiten? Was für Mittel der Schöpfer gewählt haben mag, um die Existenz so viel verschiedener organischer Ganzen zu bewirken, darüber dürfen wir uns kein Urtheil anmaaßen. Bey der gegenwärtigen Beschaffenheit unserer Naturkunde, vermögen wir nicht auf eine vernunftmäßige Art die Bildung eines Thiers, und selbst des kleinsten Organs, mechanisch zu erklären. Es scheint also, schloß Bonnet, der gesunden Philosophie und der Erfahrung, angemessener zu seyn, als wahrscheinlich anzunehmen, daß die organischen Körper gleich vom Anfange präexistirten.

Er sucht dies noch weiter durch Beyspiele aus der Naturgeschichte zu erläutern und zu bestätigen. Anstatt daß in den großen Thieren und in vielen Schaalthieren und Insecten der Eyerstock sich an einem besondern Orte befindet, ist er über den ganzen Körper des Regenwurms, mehrer Würmer im süßen Wasser, der Polypen u. a. vertheilt. Man kann daher die Körper dieser letzten Art von Thieren als Eyerstöcke überhaupt betrachten. Wenn man einen Regenwurm oder Polypen in Stücke schneidet, bilden sich neue Regenwür-

würmer und Polypen aus den Stücken; hier müssen also gewisse Nahrungssäfte die einzelnen Keime entwickeln, die vorher zur Ernährung des ganzen Körpers bestimt waren. Daraus läßt die Entwickelung der Keime in den Theilen des zerschnittenen Polypen, und aus dieser Entwickelung die Regeneration sich erklären.

Inzwischen machte doch Bonnet bey seiner Hypothese eine Bedingung. Man müsse sich nicht einbilden, sagt er, daß alle Theile eines organisirten Körpers im Kleinen genau das seyen, was sie in dem entwickelten Ganzen im Großen zu seyn scheinen. So haben in einem Huhne alle Theile, sowohl die äußern als die innern, im Keime solche Formen, Proportionen, Consistenz, und Verbindung, welche von denen, die sie in der Folge bekommen, wesentlich verschieden sind, und welche die natürlichen Folgen der befruchtenden Feuchtigkeit und der Entwickelung sind. Unter dem Worte Keim (germe) wird übrigens hier jede Präformation verstanden, die durch sich selbst fähig ist, die Existenz einer Pflanze oder eines Thiers zu bestimmen. Die Knöpfchen oder Pünctchen, welche die jungen Armpolypen hervorbringen, sind an sich selbst noch nicht Polypen in Miniatur unter der Haut des Mutterpolypen verborgen; aber es giebt in der Haut des Mutterpolypen gewisse Theilchen, die so präorganisirt sind, daß aus ihrer Entwickelung ein kleiner Polyp entstehen kann.

Wenn es nun aber wahrscheinlich ist, daß die organisirten Körper vom Anbeginne an präexistirten; so ist es auch wahrscheinlich, daß das sie beseelende Princip vom Anbeginne an präexistirte. Bonnet entscheidet nicht über die Existenz der Thierseelen; aber er hält

hält sie nach der Analogie für wahrscheinlich. Der Polyp scheint ihm unbezweifelbare Zeichen von Empfindung zu geben, und ein organisirtes Wesen, das seine Beute verzehrt, das sie gleichsam mit einer Angel fischt, und zur Nahrung zubereitet, ist keine Pflanze. Das Gehirn, oder was die Stelle desselben im Polypen vertreten mag, kann an und für sich nicht empfinden, wie es überhaupt die Materie nicht kann; was B. noch gründlicher als seine Vorgänger erwiesen zu haben glaubt; es muß also in dem Polypen eine Seele geben, weil er empfinden kann. Ein Automat kann freylich alle Zeichen der Empfindung äußern, ohne wirklich zu empfinden; aber wie viele Operationen würde man mechanisch nur gezwungen erklären können! Ein Menge Thiere haben überdem Sinne, die den unsrigen ähnlich sind, und ihnen folglich auch zu demselben Zwecke von der Natur gegeben seyn müssen. Niemand wird doch zugeben, daß der Mensch ein bloßes Automat sey. Sobald es nun wahrscheinlich ist, daß gewisse Thiere eine Seele haben; so müssen auch alle eine haben, und diese muß nothwendig immateriell und untheilbar seyn. Die Seele des Polypen wird also auch untheilbar seyn. Man theilt folglich diese Seele nicht, indem man den Polypen theilt; aber man giebt gewissen Keimen Gelegenheit, sich zu entwickeln, und die Seele, welche ursprünglich in jenen Keimen wohnt, wird anfangen, Empfindungen zu bekommen, die auf die Erhaltung des Individuum's sich beziehen. Es werden sich eben so viel neue Personen, neue Ich's bilden, wie sich neue individuelle Ganze entwickeln. Die Frage, ob der Polyp ein Gehirn oder Nerven habe, wie die größern Thiere? verbittet Bonnet. Er giebt zu, daß er diese nicht habe. Aber der Polyp hat Organe

der

der Empfindung, wie sie seiner Natur angemessen sind, und davon ist hier allein die Rede. Die Phänomene seiner Reproduction thun der Lehre von der Immaterialität der Seele gar keinen Eintrag.

Bonnet giebt der Hypothese von der Einschachtelung präformirter Keime (emboitement) seinen Beyfall, ohne sich doch für dieselbe als die einzig mögliche und wahre zu entscheiden. Eine unendliche Reihe von in einander enthaltenen Keimen kann wohl die Phantasie erschrecken; ist aber kein die Vernunft niederschlagendes Argument. Die Natur bringt auch im Kleinen Alles hervor, was sie will, und die letzten Grenzen der Theilung der Materie sind uns unbekant. Man braucht nicht zu behaupten, daß sie wirklich in's Unendliche getheilt sey; aber die Grenze der Theilbarkeit ist unbestimt.

Die gleichgültige Erzeugung (generatio aequivoca) wird vom Bonnet schlechthin verworfen. In der Erfahrung wird sie nicht bemerkt, und die Hypothese widerstreitet vielmehr Allem, was wir über die Erzeugung der Pflanzen und Thiere wissen. Die von den Vertheidigern derselben angeführten Facta beweisen sie nicht. Beruft man sich auf die Würmer, die in den Eingeweiden, den Adern, den Muskeln erzeugt werden; so ist ihre bloße Gegenwart an so verborgenen Orten noch kein Beweis, daß sie unmittelbare Producte einer gleichgültigen Erzeugung seyen. Aus der Existenz dieser Würmer folgt nichts weiter, als daß sie existiren, und daß wir nicht wissen, wie sie in den Theilen des Körpers erzeugt werden. Aber unsere Unwissenheit über die Art, wie eine Sache entsteht, macht eine Hypothese darüber noch nicht wahrscheinlich. Durch wie mancherley Mittel kön-

können sich nicht unsichtbare Saamen jener Insecten in das Innere des Körpers einschleichen? Die Analogie der Erfahrung bestätigt dies. Oft war der wahre Ursprung von Dingen geheim, und ward doch endlich entdeckt. Hätten auch jene Würmer nicht einen so regelmäßigen Ursprung, wie so viele andre Insecten; verdankten sie ihn nicht Eyern, oder kleinen lebendigen Keimen, oder irgend anderen Ursachen dieser Art; so würde man sagen müssen, daß sie aus der Vereinigung gewisser molecules par appoſition entſtanden wären, wodurch sich ein organisches Ganzes bildete, das lebt, sich bewegt, und fortpflanzt. So einfach man aber die Organisation jener Würmer annehmen mag; so unvollkommen sie überhaupt in Vergleichung mit andern Thieren seyn mögen; so werden sie doch nichts desto weniger Thiere seyn; und wer von einem Thiere redet, redet von einem organisirten Ganzen, aus einer regelmäßigen Verbindung sehr verschiedener, sämtlich organisirter, und zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenstimmender Theile gebildet. Wie könte jedoch die bloße Vereinigung gewisser molecules par appoſition unter den Theilen jene zahlreichen und mannichfaltigen Beziehungen bewirken, aus denen ein Thier hervorgeht?

Um die Misgeburten zu erklären ist Bonnet nicht abgeneigt, präformirte Keime derselben (des germes originairement monſtrueux) anzunehmen, wiewohl er sie doch nicht ausdrücklich behauptet, weil es ihm noch an entscheidenden Erfahrungsgründen fehle, und sie auch von accidentellen Ursachen herrühren können.

Nach dieser Digression über Bonnet's Hypothesen von den Principien der organisirten Körper, namentlich der thierischen Organisation, kehre ich itzt

zu

zu seiner psychologischen Theorie zurück, um noch einiger seiner interessantesten Folgerungen aus derselben zu erwähnen. Dahin gehört zuvörderst seine mechanische Erklärung der Ideenverbindung. Alle Ideen entspringen aus den Sinnen; das Gedächtniß ist unmittelbar mit dem Gehirne verbunden; die Erinnerung hängt ab von den Determinationen, welche der Eindruck der Objecte den Fibren des Gehirns mittheilt, und die an diesen haften; jede Idee hat im Gehirne eine gewisse für sie geeignete Fiber, deren Spiel auch die mit ihr verknüpfte Idee in's Bewußtseyn wieder hervorruft. Jemand hat das Wort Ostracismus behalten; er erinnert sich, daß es eine Verbannung eines Bürgers aus Athen auf zehn Jahre bezeichne, und daß diese gemeiniglich die angesehensten Bürger betraf. Das Bündel Fibren im Gehirne, das dem Worte Ostracismus angeeignet war, hat also die Determinationen behalten, welche die Lesung jenes Wortes ihm mittheilte. Mit der Erinnerung an das Wort muß auch die Erinnerung an die Idee erwachen, weil sonst das Wort ohne Bedeutung seyn würde. Mit der Idee der Verbannung hängen noch mehr andere Ideen zusammen, z. B. von Zeit, von Kummer über das Exil. Auch diese haften an gewissen Fibren, und so wie die erste Fiber, mit welcher die Idee des Ostracismus verknüpft ist, erschüttert wird, theilt sie die Erschütterung den übrigen Fibren mit, so daß auch die mit diesen verknüpften Ideen erweckt werden.

Aber warum erinnern wir uns bey einem Worte nicht immer dieselben Ideen; sondern zuweilen auch anderer, und einiger nicht? Dies hängt von der zufälligen Verbindung der Fibren und ihrem Zustande im Gehirne ab, die sich zu jeder Zeit und unter allen

Umständen nicht gleich sind. Zum Beweise seiner Hypothese berief sich Bonnet auch darauf, daß eine Sensation nicht bloß eine andere von derselben Art erweckt. Ein Ton z. B. erinnert an einen andern Ton, eine Farbe an eine andere Farbe; hingegen bemerken wir auch, daß ein Ton uns an eine Farbe erinnere. Der Ton hängt an Fibren des Gehörs; die Farbe an Fibren des Gesichts; die Fibren des Gehörs und Gesichts müssen also mit einander in Communication stehen. Dasselbe Raisonnement läßt sich auch auf die übrigen Sinne anwenden, und so folgt, daß unter allen Fibren des Gehirns eine Gemeinschaft statt findet. Wenn wir uns also bey dem Worte Ostracismus nicht der Wörter und Ideen Muschel, Stimmen, Athenienser, erinnern; so waren die Verbindungen der Fibren dieser Ideen mit jenem Worte erloschen, und darin liegt der Grund des Mangels der Erinnerung. Bey der Mannichfaltigkeit der Ideenverbindung erscheint hier die Structur des Gehirns und die Thätigkeit desselben als sehr bewundernswürdig.

Da das Gehirn überhaupt das Organ der Thätigkeiten der Seele ist, so muß auch der Sitz derselben irgend ein Theil des Gehirns seyn, welcher die Eindrücke aller Sinne vereinigt, und mittelst dessen die Seele auf alle übrige Theile des Körpers wirkt oder zu wirken scheint. Die Einwirkung der Objecte ist nicht bloß auf die äußern Sinne beschränkt; sondern sie erstreckt sich auch auf die Nerven, welche ihre verschiedenen Impressionen in's Gehirn fortpflanzen. Diejenigen, welche nach dem Verluste der Hand doch noch ihre Finger empfinden, beweisen zur Genüge, daß der Sitz der Empfindung nicht da war, wo er zu seyn

schien.

schien. Die Seele also empfindet nicht ihre Finger in den Fingern selbst; sie ist in den Fingern eben so wenig, wie sie in den äußern Sinnen ist. Ueber den innern Bau des Gehirns sind wir sehr wenig unterrichtet; wir bemerken, daß die Nerven aller Sinne in demselben zusammenlaufen; aber indem wir ihren Lauf verfolgen wollen, entwischen sie uns, und wir werden auf Muthmaßungen beschränkt. Auf eine genaue Angabe des Theils des Gehirns, welcher den Sitz der Seele ausmacht, müssen wir demnach Verzicht thun. Bonnet führt mehrere Meynungen der berühmtesten Anatomen an, ohne sich für eine zu entscheiden. So wenig inzwischen das ganze Auge der Sitz des Gesichts ist; so wenig kann das ganze Gehirn der Sitz der Seele seyn. Am wahrscheinlichsten ist dem B. die Meynung Lorry's, daß das verlängerte Hirnmark der Sitz der Seele sey. Man mag indessen annehmen welchen Theil des Gehirns man will zum nächsten und unmittelbaren Organe der Seele; so kann dieser Theil der innere Sinn genannt werden. Er ist der Inbegriff aller Sinne, weil er sie alle mit einander vereinigt. Alle Nerven müssen sich auch in diesen innern Sinn verlieren. Er ist daher die Nevrologie in Miniatur.

Die Wörter sind Zeichen unserer Ideen, und die Ideen haften an gewissen Determinationen der Gehirnfibren, die wiederum Zeichen der geistigen Ideen sind. Man kann also in dem Sitze der Seele ein doppeltes repräsentatives System der Zeichen der Ideen annehmen.

Auch mit der Moral hat Bonnet seine Theorie von der Ideenassociation in Verknüpfung gebracht. Die Moral hat zum Zwecke, dem Willen hinreichend

chend starke Motive zu gewähren, um ihn stets zum wahren Guten hinzulenken. Diese Motive sind immer Ideen, welche die Moral dem Verstande darbietet, und diese Ideen haben immer ihren Sitz in gewissen Fibren des Gehirns. Die Moral macht also die beste Wahl unter diesen Ideen, sie verbindet und verkettet sie in der directesten Beziehung zu ihrem Zwekke. Je mehr die Eindrücke auf die den moralischen Ideen angeeigneten Fibren Kraft haben, je dauerhafter und harmonischer sie sind, desto mehr Einfluß hat auch das Spiel dieser Fibren auf die Seele. Ein allgemeiner Begriff faßt eine Menge besonderer unter sich. Der allgemeine Begriff muß also im Gehirne an ein Hauptbündel (faisceau principal) geheftet seyn, welches einer Menge kleiner Bündel und Fibren correspondirt, welche jener auf einmal oder fast auf einmal erschüttert. Es sind gleichsam eben so viel kleine Kräfte, die sich vereinigen, um einen allgemeinen Effect hervorzubringen, und das moralische Resultat dieses physischen Effects ist eine gewisse Determination des Willens.

Der Gegenstand einer Leidenschaft würde nicht eine so große Gewalt haben, wenn er allein wirkte; aber er ist mit einer Menge anderer Gegenstände verkettet, deren Ideen er erweckt, und von der Auferweckung dieser associirten Ideen bekomt er seine vornehmste Stärke. Das Gold ist z. B. der unmittelbare Gegenstand der Leidenschaft des Geizigen; aber der Geizige häuft nur Gold, des Vergnügens wegen, es aufgehäuft zu haben. Das Metall repräsentirt ihm den Werth der Güter, von welchem es ein Zeichen ist. Gegenwärtig genießt er diesen Werth nicht; aber er nimt sich immer vor, ihn zu genießen, und genießt ihn in der

Idee. Er macht von seinem Golde in der Einbildung mannichfaltigen Gebrauch, nach seinem Geschmacke und seiner Eitelkeit. Besonders vergißt er nicht, sich im Stillen mit denen zu vergleichen, die keinen Reichthum besitzen. Dadurch entsteht in seiner Seele die Vorstellung einer gewissen Unabhängigkeit, und der Superiorität, die ihm um so mehr schmeichelt, je weniger sein Aeußeres dergleichen ausdrückt. Die Idee des Goldes haftet also im Gehirne des Geizigen an einem Hauptbündel von Fibren, und dieses Bündel ist wieder mit einer Menge anderer verknüpft, die zugleich erschüttert werden, sobald jenes erschüttert wird. An den associirten Fibrenbündeln haften z. B. die Ideen von Häusern, Equipagen, Würden, von Credit u. dgl., und wie viel untergeordnete Fibrenbündel hängen wiederum allein mit der Idee Credit zusammen! Könte die Moral statt der Idee des Goldes die Idee der Freygebigkeit und Wohlthätigkeit zur herrschenden machen; könte sie an die letztere lebhafte Ideen des Vergnügens knüpfen, das die Wohlthätigkeit gewährt; könte sie so die Reihe der verketteten Ideen bis zur Idee des Hauptzwecks der Glückseligkeit führen; so würde sie den Geizigen in einen freygebigen oder wohlthätigen Menschen verwandeln. Diejenige Fähigkeit, welche die Ideen, oder die Bilder der Gegenstände, behält und verbindet, die sie aus ihrem eigenen innern Vorrathe reproducirt, ordnet, verbindet, modificirt, trägt den Namen der Einbildungskraft. Es ist einleuchtend, daß diese Fähigkeit über Alles im menschlichen Leben entscheidet. Das große Geheimniß der Moral dürfte also darin bestehen, sich geschickt der Einbildungskraft selbst zu bedienen, um den Willen desto sicherer zu dem wahren Guten zu richten.

Auch über den Zustand der lebenden Wesen vor und nach dem gegenwärtigen hat Bonnet philosophirt, und dies macht den Inhalt seines Werks unter dem Titel: Palingenesie aus. Da er nicht bloß den Menschen, sondern auch allen Thieren ohne Unterschied eine Seele beylegt; so konte er die Frage nicht umgehen: inwiefern die Seelen der Thiere präexistirt haben, und wie ihre Existenz nach dem Tode des Körpers seyn werde? — Man hat oft die Unsterblichkeit der Thierseelen geleugnet, weil es schien, daß die Behauptung derselben sich nicht mit der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen vertrage, vollends nicht, so wie sie durch die positive Religion bestimt wird. Bonnet verlangt, daß man hier die positive Religion gar nicht einmischen solle, da sie der Speculation über diesen Punkt ganz freyen Spielraum läßt; und so scheint es ihm nicht unglaublich, daß auch den Thieren ein künftiger Zustand nach dem gegenwärtigen Leben bevorstehe. Zwischen der Organisation der größern Thiere und der menschlichen ist die größte und auffallendste Aehnlichkeit. Warum sollte sich aber diese Aehnlichkeit gerade nur auf das einschränken, was wir kennen? Bevor es eine vergleichende Anatomie gab, kante man viele Theile und Eigenschaften nicht, welche Menschen und Thieren gemein sind; und sie waren es doch wirklich. Unter diesen Aehnlichkeiten könten sich also auch wohl solche finden, die auf einen künftigen Zustand der Menschen und Thiere Beziehung hätten.

Man darf doch wohl annehmen, daß der wahre Sitz der Seele bey dem Thiere ohngefähr dieselbe Beschaffenheit habe, wie der Sitz der menschlichen, und mit dieser einzigen Voraussetzung ist das physische

Fun-

Fundament zur Hypothese eines künftigen Zustandes der Thiere gegeben. Jener kleine organische Körper, welchen die Seele einnimt, ist unzerstörbar, und es wird die Persönlichkeit des Thiers erhalten, während der gröbere zerstörbare Körper desselben aufgelöst wird. Eben dieser kleine organische Körper kann eine Menge Organe in sich begreifen, die nicht bestimt waren, sich in dem gegenwärtigen Zustande auf unserm Globus zu entwickeln; die sich aber wohl einmal entwickeln können, sobald dieser die Revolution erfahren haben wird, wozu er bestimt zu seyn scheint. Der Urheber der Natur schafft eben so im Kleinen, wie im Grossen; oder vielmehr der Unterschied des Großen und Kleinen ist nichts für ihn. Unsere Erde scheint schon manche Revolutionen erlitten zu haben, die noch derjenigen vorhergiengen, welche Moses als die Schöpfungsgeschichte erzählt, und von denen vielleicht die Bewohner der benachbarten Weltkörper einige Kentniß haben. So können auch izt neue Revolutionen vorbereitet werden, die für uns in den Tiefen der Zukunft verborgen sind.

Nichts beweist mehr das Daseyn einer höchsten Intelligenz, als jene so zahlreichen, mannichfaltigen und unzertrennlichen Beziehungen, wodurch alle Theile der Erde so innig mit einander verbunden sind, daß sie zusammen nur Eine grosse Maschine ausmachen; aber diese Maschine ist doch selbst nichts weiter als ein kleines Rad in der unermeßlichen Maschine des Universum's. Vermöge dieser Beziehungen, welche alle Producte unserer Erde mit einander und mit der Erde selbst verketten, hat man Ursache zu glauben, das auch das organische System, auf welches alle andere Systeme, wie auf ihren Endzweck, sich beziehen,

ursprünglich auf jene Verhältnisse berechnet sey. Der kleine organische Körper demnach, welcher als der Sitz der Thierseele angenommen wird, kann vom Anbeginne der gegenwärtigen Schöpfung zum voraus in einer bestimten Beziehung zu der neuen Revolution angeordnet seyn, welche unsere Erde erfahren soll.

Bonnet meynt, daß dieser organische Körper aus einem ätherischen Stoffe gebildet sey, welcher nicht durch Feuer zerstört werden könne. Eben die verschiedenen Verwandlungen, welche die gröbere thierische Hülle desselben durchgeht, bevor sie zu dem Puncte der Vollendung komt, den sie in dem gegenwärtigen Leben erreicht, gewähren auch die Analogie für ähnliche Verwandlungen in einem künftigen Zustande. Gegenwärtig hängt die Vollkommenheit eines Thiers von der Zahl und Schärfe seiner Sinne ab. Je größer die Zahl der Sinne und die Feinheit derselben ist, desto mehr ist es Thier. Durch die Sinne komt das Thier, wie der Mensch, mit der Natur in Verbindung; durch jene erhält es sich, pflanzt es sich fort, und genießt sein volles Daseyn. Nach der Zahl der Sinne richtet sich die Zahl der Qualitäten, die für ein Thier empfindbar sind; nach der Feinheit der Sinne richtet sich die Lebhaftigkeit, Vollständigkeit und Dauer der Eindrücke. Die Gottheit kann in den kleinen organischen Körper, den Sitz der Seele, neue und feinere Sinne, und diesen entsprechende anderweitige Gliedmaßen gelegt haben, die für einen künftigen Zustand unserer Erde passen, und sich erst in diesem entwickeln. Niemand kann leugnen, daß das Thier ein perfectibles Wesen ist, und daß der Grad der Perfectibilität in's Unendliche steigen kann. Man gebe einem Thiere, das nur Einen Sinn hat, die

übrigen Sinne, und die denselben angemessenen Glieder machen; wie sehr wird es an Vollkommenheit gewinnen! Es giebt gar keine philosophische Gründe, die uns nöthigten, zu glauben, daß der Tod auch das Ende der Dauer des Thiers sey. Warum sollte ein perfectibles Wesen für immer vernichtet werden, da es doch ein Princip der Perfectibilität in sich hat, dessen Grenzen unbestimmbar sind? Unabhängig von dem kleinen organischen Körper betrachtet, welcher der Sitz der Seele seyn soll, ist diese Seele selbst, die wir doch den Thieren beylegen, durch ihre Immaterialität von aller Einwirkung der Ursachen frey, welche die Zerstörung des gröbern Körpers nach sich ziehen. Zur Vernichtung derselben wäre der positive Wille des Schöpfers erfoderlich; wir haben aber in der unermeßlichen Güte desselben nur Motive, daß Er die Seelen erhalten werde.

Sofern inzwischen jede Seele eines organisirten Körpers bedarf, um ihre Functionen fortzusetzen, findet Bonnet wahrscheinlicher, daß dieser Körper schon im Kleinen in dem Thiere existirt, als daß ihn Gott von neuem jedesmal schaffen werde. Er nimt hier seine Einschachtelungshypothese zu Hülfe. In einem künftigen Zustande werden die Thiere nicht dieselbe Form, denselben Bau, dieselben Theile, dieselbe Größe haben, welche wir itzt an ihnen wahrnehmen. Sie werden alsdenn von ihrer dermaligen Beschaffenheit eben so verschieden seyn, als der künftige Zustand unserer Erde von dem dermaligen verschieden seyn wird. Wäre es uns vergönnt, in jenes neue Schauspiel von Metamorphosen einen Blick zu thun; wir würden keine der Thierarten wieder erkennen, mit denen wir itzt am vertrautesten sind. Wir würden

Unter den lebenden Wesen, vom Moose und dem Polypen bis zur Ceder und dem Menschen, herrscht eine bewundernswürdige Stufenfolge, die in dem Naturgesetze der Stetigkeit ihren metaphysischen Grund hat. Eben diese Progression wird ohne Zweifel auch in dem künftigen Zustande unserer Erde statt haben; aber sie wird sich nach anderen Proportionen richten, die durch den Grad der Perfectibilität jeder Gattung bestimt seyn werden. Der Mensch, alsdenn in einen andern Aufenthaltsort versetzt, der der größern Vortreflichkeit seiner Fähigkeiten angemessen ist, wird dem Affen oder dem Elephanten den ersten Rang überlassen, welchen er bisher unter den Thieren unsers Planeten hatte. Bey dieser allgemeinen Erhebung der Thiere könten sich alsdenn unter den Affen oder Elephanten Newtone und Leibnize, unter den Bibern Perrault's und Vauban's finden. Die niederen Thiergattungen, wie die Austern, die Polypen, werden für die höheren in dieser neuen Hierarchie seyn, was die Vögel und vierfüßigen Thiere dem Menschen in der gegenwärtigen sind. Vielleicht wird noch ein beständiges nur mehr oder weniger langsames Fortschreiten aller organischen Gattungen zu einer höheren Vollkommenheit seyn; so daß alle Stufen der Leiter der Geschöpfe sich nach einer festen Regel immer verändern; oder die Veränderlichkeit jeder Stufe wird immer ihren Grund in der Veränderlichkeit derjenigen haben, welche unmittelbar vorher gegangen ist.

Auch seiner Einschachtelungshypothese suchte Bonnet durch die Palingenesie eine neue Stütze zu verschaffen, die inzwischen eben so schwach und gebrechlich war, wie alle übrigen, deren er sich in der Absicht bediente. Wenn alle organisirte Wesen ursprünglich

lich präformirt waren, könte man fragen, was wird denn aus den Milliarden von Keimen, die in dem gegenwärtigen Zustande unsrer Welt nicht zur Entwickelung kommen, und die gleichwohl mit einer unendlichen Kunst organisirt sind, so daß ihnen nichts fehlt, um ihres vollen Daseyns zu genießen, als befruchtet, oder auch nur erhalten zu werden, nachdem sie einmal erzeugt waren? Bonnet antwortet: Jeder Keim schließt einen andern unvergänglichen Keim (germe imperissable) in sich, der sich erst in dem künftigen Zustande unsers Planeten entwickeln wird. Nichts geht in den unermeßlichen Vorrathshäusern der Natur verloren; alles wird hier angewandt, und hat seine möglich beste Bestimmung.

Man könte weiter fragen: Was wird aus dem unvergänglichen Keime, wenn das Thier stirbt und der gröbere Körper in Staub zerfällt? Auch auf diese Frage zu antworten, ist nicht schwer. Unzerstörbare Keime können in alle besondre Körper zerstreut werden, die uns umgeben. Sie können in diesem oder jenem Körper sich aufhalten bis zum Momente seiner Auflösung, hernach ohne die geringste Alteration in einen andern Körper übergehen, aus diesem in einen dritten u. w. Es läßt sich mit der größten Leichtigkeit begreifen, wie der Keim eines Elephanten anfangs in einem Pünctchen Erde wohnen, aus diesem in eine Frucht übergehen, dann in den Schenkel einer Elephantin u. w. Il ne faut pas, setzt Bonnet hinzu, que l'Imagination, qui veut tout peindre et tout palper, entreprenne de juger des choses, qui sont uniquement du ressort de la Raison, et qui ne peuvent être apperçues, que par un oeil philosophique. Jene Keime trotzen dem Einflusse aller Elemente und

aller

aller Jahrhunderte, und gelangen endlich in den Zustand der Vollkommenheit, zu welchem sie durch die tiefe Weisheit prädestinirt waren, die das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, das Gegenwärtige mit dem Künftigen, das Künftige mit der Ewigkeit vereinbart. Zwischen den Thieren, die nicht unter der gegenwärtigen Oekonomie unserer Welt gebohren seyn werden, und denen von derselben Gattung, welche darin gelebt haben, wird nur der Unterschied seyn; daß die erstern so zu sagen wie tabulae rasae in der künftigen Oekonomie werden gebohren werden. Da ihr Gehirn keine Eindrücke der äußern Objecte hat aufnehmen können, so kann es auch der Seele keine Erinnerung an Gegenstände darstellen. Es kann seinen gegenwärtigen Zustand nicht mit einem vergangenen vergleichen, der gar nicht für dasselbe existirt haben wird. Es wird folglich auch nicht das Gefühl des Zuwachses von Glückseligkeit haben, das aus dieser Vergleichung entspringt. Aber jene tabula rasa wird sich bald in ein reiches Gemählde verwandeln, das eine Menge verschiedener Objecte mit Präcision darstellen wird. Kaum wird das Thier zum Leben gelangt seyn, so werden sich seine Sinne einer unendlichen Zahl von Eindrücken öffnen, deren Lebhaftigkeit und Mannichfaltigkeit unaufhörlich seine angenehmen Empfindungen erhöhen und vermehren, und alle seine Fähigkeiten in Wirksamkeit setzen wird.

Bonnet wendet die Hypothese von der Palingenesie auch auf die Pflanzen an. Die Thiere haben mit den Pflanzen so viel gemeinschaftliche Züge, daß beyde fast zu Einer Classe organisirter Wesen zu gehören scheinen. Es ist äußerst schwer, den Character genau zu bestimmen, der das Pflanzenreich von

dem

dem thierischen unterscheidet. In der Empfindung kann dieser Charakter nicht liegen; denn jene scheint auch den Pflanzen nicht schlechthin abgesprochen werden zu können. Zum mindesten ist die Empfindlichkeit bey ihnen möglich, und wenn sie das ist, so kann sie sich in einem andern Zustande noch wieder entwickeln und vervollkommnen. Diese Entwickelung könte schon bewirkt werden durch die größere Vervollkomnung der Organe, und durch die Hinzukunft neuer Organe. Hat aber die Pflanze Empfindung, so hat sie auch eine Seele als Princip derselben; denn die Empfindung kann nicht eine Wirkung der bloßen Organisation seyn. Die Pflanze wäre also auch ein gemischtes Wesen, wie die Thiere und Menschen. Der Pflanze müßte auch Thätigkeit zukommen; denn mit dem Empfinden ist auch das Wahrnehmen des Angenehmen und Unangenehmen verbunden, und dieser Wahrnehmung müssen gewisse Handlungen entsprechen; die Pflanze muß nach dem Angenehmen streben, und das Unangenehme zu vermeiden suchen. So wie aber die Empfindlichkeit der Pflanze überhaupt sehr schwach ist, werden es auch ihre angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, und ihre diesen correspondirenden Thätigkeiten seyn.

Der Sitz der Seele in der Pflanze kann kein Gegenstand der Forschung seyn, da sich kein Mittel darbietet, ihn zu entdecken. Die Anatomie der Pflanzen ist noch höchst mangelhaft. Man kann leichter die äußeren Formen der Pflanzen und Thiere vergleichen, als die innere Structur beyder; und das Innere der Pflanze läßt sich doch immer noch eher zergliedern und untersuchen, als das Innere der Thiere. Wenn also die Pflanze eine Seele hat, so kann man

nur

nur überhaupt sagen, daß der Sitz dieser relativ zur besonderen Natur eines gemischten Wesens seyn müsse. Wie aber auch dieser Sitz beschaffen seyn möge, er muß einen unvergänglichen Keim enthalten, der das Wesen der Pflanze bewahrt, und dieses die Zerstörung des sichtbaren Körpers überleben läßt, welcher gegenwärtig allein die Wißbegierde der Botanisten beschäfftigt. Jener Keim kann denn wiederum, wie der unvergängliche Keim des Thiers, die Elemente neuer Organe in sich fassen, wodurch in einem künftigen Zustande unserer Erde die Fähigkeiten der Pflanze weiter entwickelt und veredelt werden.

Auf was für eine Stufe der Animalität die Pflanze dadurch erhoben werden wird, läßt sich nicht bestimmen; aber auf jeden Fall wird sie einen beträchtlichen Zuwachs an Schönheit im organischen Reiche gewinnen. Die Pflanze ist inzwischen nach einem ganz andern Typus geformt, als der thierische Körper. Die Thiere machen organische Ganze verschiedener Theile aus, welche Theile aber nicht wieder Thiere sind, und jenes Ganze nicht wieder hervorbringen können. Ein Baum ist nur Ein Ganzes in einem metaphysischen Sinne. In der Wirklichkeit ist er aus eben so viel Bäumen und Bäumchen zusammengesetzt, als er Aeste und Zweige hat. Diese Zweige werden einer durch den andern ernährt; und hängen so mit dem Hauptbaume durch unendlich viele Communicationen zusammen. Jeder Zweig hat sein eigenthümliches Leben, und seine eigenthümlichen Organe; er ist selbst ein kleines individuelles Ganzes, das mehr oder weniger verjüngt das große Ganze darstellt, von welchem es einen Theil ausmacht. Die Uebereinstimmung ist hier genauer, als man es sich vorstellen sollte. Nicht

nur

nur jeder Zweig, sondern sogar jedes Blatt, ist so sehr ein Baum im Kleinen, daß abgetrennt von dem großen Baume und mit gewisser Vorsicht in die Erde gepflanzt, der Theil durch sich selbst vegetirt, und neue Productionen hervorbringt. Denn die wesentlichen Lebensorgane sind in dem ganzen Körper der Pflanze vertheilt. Eben dieselben, welche der Stamm eines Baumes enthält, finden sich in allen Zweigen und Blättern des Baumes wieder. Der Baum ist also ein viel sonderbareres organisches Product, als man sich gewöhnlich vorstellt. Er ist ein Inbegriff organischer einander untergeordneter Producte, die auf's innigste mit einander verbunden sind, alle an einem gemeinschaftlichen Leben und Bedürfnisse Theil nehmen, und deren doch jedes sein eigenes Leben, Bedürfniß, und seine eigenen Functionen hat.

Ein Baum ist also gleichsam eine Art von organischer Societät, deren Individuen zum gemeinen Wohle derselben arbeiten, indem sie zugleich für ihr Privatwohl sorgen. Ist nun der Baum mit einem gewissen Grade von Empfindung begabt; so muß jeder kleine Baum, woraus er zusammengesetzt ist, denselben ebenfalls haben, wie er sein eigenthümliches Leben und Bedürfniß hat. Es wird demnach in jedem kleinen Baume einen Sitz der Empfindung geben, und dieser wird einen unvergänglichen Keim in sich schließen, der bestimt ist, das Wesen des Vegetals zu bewahren, und es einst unter einer neuen Form wiederherzustellen. Nun ist möglich, daß der künftige Zustand unsers Globus nicht wieder die Vereinigung mehrer individueller Ganzen in einen organischen Inbegriff mit sich bringe, und daß jedes dieser Ganzen berufen ist, alsdenn besonders zu existiren, und

Functionen anderer Art, edler als die bisherigen, zu äußern. Da aber die Fähigkeit, sich von der Stelle zu bewegen (facultas loco motiva), gar sehr zur Vollkommenheit organisirter und empfindender Wesen gehört; so läßt sich vermuthen, daß die Pflanze ebenfalls in ihrem neuen Zustande sich von einem Orte zum andern ihren Trieben gemäß werde bewegen, und mit Hülfe ihrer neuen Organe sich auf eine Art äußern können, von der wir uns itzt gar keine Vorstellung zu machen im Stande sind.

Die Untersuchung der Pflanzen und ihrer specifischen Verschiedenheit von den Thieren führt Bonnet auf die Polypen als eine Mittelgattung zwischen beyden. Zwischen der Thierpflanze (arbre animal) und der eigentlichen Pflanze (arbre vegetal) ist der wesentliche Unterschied, daß in der letzten die Zweige und Aeste niemals den Stamm verlassen; anstatt daß in der ersten die Zweige sich selbst von ihrem Stamme, (dem Mutterpolypen) trennen, besonders leben, und neue Vegetationen der ersteren ähnlich hervorbringen. Die Kunst kann den Polypen zu einer Hyder mit mehr Köpfen und Schwänzen machen, und wenn man diese abhaut, werden eben so viel vollkomne neue Polypen sich daraus bilden. In der Natur ereignet es sich nur zufällig bey dem Polypen, daß er sich selbst in mehr Stücke theilt. Aber es giebt zahlreiche Familien sehr kleiner Polypen, die Blumensträuße bilden, und sich von selbst in mehr Stücke theilen. Jede Polypenblume bildet sich aus, nimt die Form einer Olive an, und theilt sich der Länge nach in zwey kleinere Oliven, die hernach Blumen entwickeln. Andere Arten sehr kleiner Polypen theilen sich noch auf eine andere Weise.

Wenn sich nun schon nicht beweisen läßt, daß es den Pflanzen an aller Empfindung fehle; so läßt sich dies noch viel weniger von den Polypen beweisen. Alle sind sehr gefräßig, und der Modus, wie sie ihre Beute fangen und verzehren, kann nur wahren Thieren zukommen. Haben die Polypen Empfindungen, so haben sie eine Seele, und diese muß von der Entstehung jedes Polypen an in dem Keime wohnen, aus welchem der Körper des kleinen Thiers seinen Ursprung nimt. Wo der Sitz der Polypenseele ist, läßt sich wiederum nicht bestimmen; aber die Seele muß doch alle die verschiedenen Eindrücke empfangen, die auf die verschiedenen Puncte des Körpers gemacht werden, mit welchem sie vereinigt ist. Wie könte sie sonst für die Erhaltung ihres Körpers sorgen? Es muß also in dem Körper des Polypen ein Organ geben, das mit allen Theilen desselben in Verbindung stehe, und mittelst dessen die Seele auf alle diese Theile einwirken kann. Wie auch der Ort und die Structur dieses Organs seyn mögen; so kann es ein anderes enthalten, welches sich als der wahre Sitz der Seele betrachten läßt, und das Werkzeug der künftigen Regeneration seyn wird, wodurch der Polyp zu dem Grade der Vollkommenheit sich erhebe, der bey dem gegenwärtigen Zustande der Dinge nicht möglich war.

Wie Bonnet seinen philosophischen Träumen über den Zustand der menschlichen und thierischen Seelen nach dem itzigen Leben, wozu ihm seine naturhistorischen Hypothesen Veranlassung gaben, nachhieng; so stellte er auch ähnliche Muthmaßungen über ihren Zustand vor dem gegenwärtigen auf. Die Revolution unserer Erde, welche vom Moses als ursprüngliche Schöpfung derselben vorgestellt wird, war un-

streitig nicht die erste, welche die Erde erfuhr; sie ist nur die erste, deren die Geschichte erwähnt. Moses beschreibt zwar die Erde beym Anbeginne der von ihm sogenannten Schöpfung als wüste und leer; was wohl nichts anders heißt, als daß es an allen natürlichen und individuellen Productionen, zum mindesten dem Anscheine nach, fehlte. Wenn indessen die Erde überhaupt vor jener Epoche schon existirte; so ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie durchaus nackt, durchaus ohne alle Productionen gewesen wäre. Es läßt sich gar nicht von der Weisheit und Güte des Schöpfers denken, daß er eine ganz öde irdische Kugel geschaffen haben sollte, lediglich damit sie sich um die Sonne bewege. Die Erde war also schon damals mit einer unendlichen Menge verschiedener Producte ausgestattet, dem primitiven Zustande angemessen, welchen sie unmittelbar nach der Schöpfung hatte. Die inneren sowohl als die äußeren Ursachen, welche die Gestalt der ersten Erde haben verändern mögen, so daß sie erst den Zustand des Chaos hindurchgehen mußte, ehe sie ihre gegenwärtige ganz neue Gestalt erhalten konte, kennen wir gar nicht. Als Planet macht die Erde einen Theil eines großen Planetensystems aus; die Stelle, welche sie in diesem einnimt, konte sie äußeren Wirkungen aussetzen, die mehr oder weniger auf ihre ursprüngliche Oekonomie Einfluß gehabt haben. Eine solche Veränderung mußte im Plane der göttlichen Weisheit liegen, die eben so die Welten präformirte, wie die Pflanzen und Thiere.

Die Schöpfung der Pflanzen und Thiere auf unserer Erde erklärt Bonnet für eine natürliche Evolution derjenigen organisirten Wesen, welche die erste Welt bevölkerten, wie sie unmittelbar aus den Händen

den

den des Schöpfers hervorgieng. Wenn das Universum überhaupt durch einen göttlichen Willensact geschaffen würde; so mußte dieser Willensact jeder Welt die Anlagen zu den Reparationen aller Art mitgetheilt haben, welche die Revolutionen, denen jeder Weltkörper unterworfen seyn sollte, erfodern würden. Gott hat also ursprünglich die Pflanzen und Thiere präformirt in einer bestimten Beziehung zu den verschiedenen Revolutionen, welche unsere Erde dem ewigen allgemeinen Weltplane gemäß treffen sollten.

Da es für die Gottheit nichts Vergangenes und Künftiges giebt, und alle Ewigkeiten ihr auf einmal gegenwärtig sind; da auch die Totalität der coexistirenden wie der successiven Dinge für dieselbe nur eine Einheit ist; so bedurfte die Gottheit der Erkentniß der Folgen nicht, und was diese etwa zur Erhaltung und Vervollkomnung des göttlichen Werks nöthig machen würden. Das Wesen der ewigen Vernunft ist ganz Harmonie, und diesen erhabenen Charakter hat sie allen ihren Werken aufgedrückt. Alle harmoniren mit einander und mit dem Universum; alle arbeiten zu dem großen Endzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit hin, so weit diese nur für endliche, empfindende und denkende Geschöpfe möglich ist. Die Welten mußten also zu einander, und jede zu den Geschöpfen, welche sie bevölkern sollten, und diese wieder zu jener, in Beziehung stehen. Das Universum ist im philosophischen Sinne Eins, aus Einem Stücke; der große Werkmeister desselben hat es mit Einem Wurfe gebildet.

Die Erde, ein unendlich kleiner Theil des Universum's, hat nicht erst zu einer Zeit empfangen, was sie zu einer anderen noch nicht besaß. In dem Mo-

mente, da sie aus dem Nichts in's Daseyn gerufen wurde, schloß sie in ihrem Schooße die Principien aller organisirten und beseelten Wesen in sich, die sich entwickeln sollten. Diese Principien waren die Keime, welche die künftigen organischen Wesen im Kleinen befaßten. Bey jenen Keimen und ihrer Entwickelung ist auf die künftigen verschiedenen Revolutionen der Erde gerechnet. Bonnet nahm hier drey Urepochen an. Die erste, da die Erde aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Die zweyte, da die durch göttliche Weisheit vorbereiteten Ursachen von allen Seiten die Keime zur Entwickelung brachten. Die dritte, da die organisirten Wesen anfiengen, ihre Existenz zu genießen. Wahrscheinlich waren diese damals sehr verschieden von dem, was sie itzt sind, eben so, wie die Erde in der ersten Epoche von derjenigen verschieden war, welche wir gegenwärtig bewohnen. Es fehlt uns nur an Mitteln, um jene Verschiedenheiten zu erkennen und zu beurtheilen. Der geschickteste Naturforscher, in die Epoche der Urwelt versetzt, würde vielleicht unsere heutigen Thiere und Pflanzen gar nicht wieder darin erkant haben. Bonnet macht hierauf manche interessante Bemerkungen über das Alter unserer Erde, soferne sich auch noch aus ihrer dermaligen Beschaffenheit darauf schließen läßt, überhaupt. Er vergleicht ausführlich die leibnizische Hypothese der prästabilirten Harmonie mit den seinigen, und verwirft sie. Er sucht seine Meynung von dem künftigen Zustande der Menschen und Thiere nach diesem Leben mit dem Dogma der positiven Religion von der Auferstehung der Leiber zu vereinigen; und geht hierauf zur Auseinandersetzung seiner Ideen über die moralische Natur des Menschen über.

Der

Der Mensch kann durch Gesetze zur Glückseligkeit geleitet werden, weil er fähig ist, sie zu erkennen und zu befolgen. Sofern also der Mensch in Ansehung seines Willens Gesetzen unterworfen seyn kann, ist er ein moralisches Wesen, und die Moralität seiner Handlungen ist eine bloße Unterordnung unter jene Gesetze. Der Verstand regiert den Willen, und der Wille durch den Verstand regiert ist ein überlegender Wille (volonté reflechie). Der Wille ist aber auf das wirkliche oder scheinbar Gute gerichtet. Der Mensch handelt nur in Hinsicht auf seine Glückseligkeit, obgleich er sich oft darin irrt.

Die Fähigkeit, wodurch er seine besonderen Willensbestimmungen ausführt, ist die Freyheit. Alle Handlungen des Menschen, die von seinem überlegenden Willen ausgehen, können ihm zugerechnet werden, weil dieser Wille ihm angehört, und er mit Kenntniß dessen handelt, was er thut. Die Imputation besteht wesentlich in den natürlichen Folgen der Beobachtung oder der Uebertretung der Gesetze, der moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wie Gott jene Folgen im Universum angeordnet hat. Die göttliche Anordnung äußert ihre Wirkungen nicht immer auf unserer Erde; die Tugend führt nicht immer zum Glücke, und das Laster nicht immer zum Unglücke; allein da die Unsterblichkeit des Menschen sein Daseyn in's Unendliche verlängert; so wird er das, was ihm in dieser Zeit nicht zu Theile wurde, in einer anderen empfangen, und die göttliche Weltordnung wird ihr Recht behaupten. Die Thiere sind keiner Moralität fähig, weil sie nicht mit Vernunft begabt sind. Sie haben einen Willen, und üben denselben aus; aber er wird nicht bey ihnen durch Ver-

 nunft

nunft regiert, sondern lediglich durch das Empfindungsvermögen. Alle ihre Ideen sind Empfindungen; sie vergleichen dieselben und urtheilen; aber zu abstracten Ideen können sie sich nicht erheben. Da die Handlungen der Thiere keine moralische sind, so können sie ihnen auch nicht imputirt werden; und da sie Gesetze, die sie nicht kennen, weder beobachten noch übertreten mögen; so können sie auch in Rücksicht jener Gesetze weder belohnt, noch bestraft werden. Sind also auch die Thiere zu einem künftigen Zustande berufen, so würde dies doch gar nicht aus denselben Gründen geschehen, wie bey den Menschen, weil ihre Natur und Verhältnisse wesentlich von denen des Menschen abweichen. Es folgt aber hieraus nicht, daß darum die Thiere auch nicht eines höhern Grades von Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig wären. Sie können vielleicht in der Folge Verstand und Freyheit gewinnen, und dann eben so Verdienst und Schuld erwerben, wie es itzt die Menschen können.

Bey dem gemeinen Vorurtheile, sagt Bonnet, welches die organisirten Wesen alle zu einem ewigen Tode verdamt, verarmt das Universum. Es stürzt eine zahllose Menge empfindender Geschöpfe für immer in den Abgrund des Nichts, die doch eines beträchtlichen Zuwachses an Glückseligkeit empfänglich waren, und indem sie eine neue Erde wieder bevölkerten und verschönerten, zur Verherrlichung ihres Schöpfers beygetragen haben würden.

Bonnet knüpft hieran Betrachtungen über die Zweckmäßigkeit des Organismus in der Natur, über merkwürdige Erscheinungen der Reproduction, über die Hauptarten der organischen Präformation, über das Wachsthum organisirter Körper, die ich hier nicht weiter

weiter erklären kann. Er bemüht sich auch, seine Hypothese der Palingenesie überhaupt noch von mehr Seiten theils weiter auszuführen, theils zu bestätigen. Die Möglichkeit, uns durch das bloße Licht der Vernunft von der Gewißheit eines künftigen Zustandes zu überzeugen, sucht er darin, ob unsre Sinne oder Werkzeuge uns im Gehirne eine Präorganisation entdecken lassen, die in offenbarer und directer Beziehung auf jenen Zustand stehe; ob sich der Keim eines neuen Körpers im Gehirne wahrnehmen lasse? Dieser Keim muß seiner Hypothese gemäß freylich da seyn; aber es läßt sich annehmen, er sey von so feiner Natur, daß er sich dem Auge des Forschers entziehe; und deßwegen kann aus der Nichtsichtbarkeit keinesweges auf die Nichtexistenz geschlossen werden. Wir wissen überhaupt nicht, was die menschliche Seele an sich, oder als reiner Geist, ist; wir kennen sie nur ein wenig durch die vornehmsten Wirkungen ihrer Verbindung mit dem Körper. Es ist mehr der Mensch, welchen wir beobachten, als die menschliche Seele. Aber wir deduciren mit Recht aus den wahrgenommenen Phänomenen des Menschen die Existenz einer geistigen Substanz, die mit der materiellen concurrirt, um jene Phänomene zu bewirken. Unsere sinnliche Wahrnehmung so wenig als unsere Verstandeserkentniß können uns also einen demonstrativen Beweis von der Gewißheit eines künftigen Zustandes gewähren, der dem Menschen bevorstehe; einen Beweis nehmlich, der sich aus der wesentlichen Natur des Menschen selbst führen ließe.

Wenn die Vernunft aus der Erwägung der Vollkommenheiten Gottes, besonders der Gerechtigkeit und Güte desselben, Folgerungen für einen künftigen Zustand des Menschen ziehen will; so sind denn doch die-

 se

se Folgerungen nichts mehr als wahrscheinlich. Denn die Vernunft kann das ganze System des Universum's nicht durchschauen, und es wäre möglich, daß dieses System Ursachen enthielte, die der Fortdauer des Menschen zuwiderliefen. Die Vernunft kann auch nicht mit hinreichender Sicherheit einsehen, was eigentlich die Gerechtigkeit und Güte im höchsten Wesen sind. Was inzwischen hier den Vernunftbeweisen an Evidenz abgeht, das, meynt Bonnet, werde ersetzt durch die Präsumtionen, welche die künftige Oekonomie der Thiere wahrscheinlich machen. Umfaßt der Plan der göttlichen Weisheit die künftige Wiederherstellung und Vervollkomnung sogar eines Würmchens; warum sollte er diese nicht für das Geschöpf umfassen, das mit so großer Superiorität über alle Thiere herrscht? Könten wir in die Tiefe des thierischen Gehirns hineinblicken, und hier genau die Elemente jenes neuen Körpers unterscheiden, dessen Möglichkeit wir so klar einsehen; könten wir in diesem neuen Körper Manches entdecken, was uns gar nicht mit der gegenwärtigen Oekonomie des Thiers und der gegenwärtigen Beschaffenheit unsers Globus in Verbindung zu seyn scheint; sollten wir hieraus nicht auf die Gewißheit, oder zum mindesten auf die höchste Wahrscheinlichkeit eines künftigen Zustandes des Thiers schließen können? Dieser große Zuwachs der Wahrscheinlichkeit aber in Hinsicht auf das Thier, wäre er nicht ein noch beträchtlicherer in Hinsicht auf den künftigen Zustand des Menschen? Hiermit hätten wir also ohngefähr die moralische Gewißheit erreicht, die uns fehlte, und die wir wünschten.

Aber leider kann auch itzt unsere intuitive Kentniß nicht so tief in das Innere der organischen Wesen ein-

eindringen. Um das Geheimniß zu enträthseln, müßten wir nothwendig neue Organe, oder neue Fähigkeiten, bekommen. Wenn aber unsre anschauende Erkenntniß sich auf eine solche Art veränderte, würden wir nicht mehr genau dieselben Menschen seyn, die wir itzt sind; wir wären alsdenn Wesen höherer Art, und hörten auf, mit dem gegenwärtigen Zustande unsers Globus in Beziehung zu stehen. Konte also der Urheber unsers Wesens uns diese moralische Gewißheit, den großen Gegenstand unserer theuersten Wünsche nicht geben, ohne unsere dermalige natürliche Constitution umzuändern? Sollte uns die höchste Weisheit alle die Mittel verweigert haben, um uns selbst zu belehren, was zu wissen für uns von so großem Interesse ist?

Es läßt sich wohl begreifen, warum Gott die Thiere ihre künftige Bestimmung nicht erkennen ließ; sie würden dann aufgehört haben, Thiere zu seyn, sobald sie diese Bestimmung erkant, oder auch nur geahndet hätten; sie würden Wesen von einer höheren Ordnung geworden seyn; anstatt daß der Plan der göttlichen Weisheit es mit sich brachte, daß es auf der Erde lebendige Geschöpfe gab, die auf bloße Sensationen beschränkt waren, und sich nicht zu abstracten Ideen erheben konten. Allein der Mensch als vernünftiges und der Moralität fähiges Wesen war gemacht, um seine Blicke noch über das Irdische zu erheben bis zu dem Wesen aller Wesen, und aus dieser heiligen Quelle die höchsten Hoffnungen zu schöpfen. Sollte demnach die göttliche Weisheit der Schwäche seiner Vernunft nicht auf irgend eine Art haben zu Hülfe kommen können, oder zu Hülfe gekommen seyn, um seine sehnlichsten Wünsche zu befriedigen?

Sollte sie auf die sterblichen Menschen nicht einen Strahl des himlischen Lichts haben fallen lassen, der die höheren Intelligenzen erleuchtet? Hier macht Bonnet den Uebergang zum Christenthume, sofern dieses als göttlich geoffenbarte Religion dem Menschen diejenige Aufklärung über seine Natur, seinen Ursprung, seine Bestimmung, und die Mittel, sie zu erreichen, gewährt, welche die Vernunft vermißt. Er geht dabey von einem philosophischen Beweise des Daseyns Gottes aus, der aus dem gemeiniglich sogenannten ontologischen und kosmologischen zusammengesetzt ist, und entwickelt aus dem Begriffe von Gott, der durch jenen Beweis begründet wird, auch die göttlichen Eigenschaften. Die weitere Philosophie Bonnet's über das Christenthum kann ich hier nicht verfolgen *).

Die

*) Die zur Philosophie gehörigen Schriften Bonnet's sind: Essai de Psychologie, ou Considerations sur les operations de l'ame, sur l'habitude, et sur l'education. Auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause premiere et sur son effet; à Londres 1755. 8. Deutsch: Karl Bonnet's psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften. Mit Anmerkungen von C. W. Dohm; Lemgo 1773. 8. — Essai analytique sur les facultés de l'ame; ed. III; à Copenhague et à Geneve 1776. 2 Tomes. 8. Deutsch mit einigen Zusätzen von Chr. Gottfr. Schütz; Bremen 1770; 2 Theile. 8. — Considerations sur les corps organisés, ou l'on traite de leur origine, de leur developpement, de leur reproduction &c.; à Geneve 1762. II Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen von Joh. Aug. Ephraim Göze; Lemgo 1775. II Bände. 8. — Contemplations de la nature; à Amsterdam 1764; II Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen aus der italiänischen Uebersetzung des Spallanzani und eigenen Anmerkungen von Joh. Dan. Titius;

Die Philosophie Bonnet's fand eine Zeitlang bey einem ansehnlichen Theile des gebildeten, besonders französischen und deutschen, Publicum's großen Beyfall. Sie schien die richtige Mittelstraße zu halten zwischen dem damals zur Mode werdenden Naturalismus oder Materialismus, und einem bigotten Aberglauben; als dem entgegengesetzten Extreme. Sie schien die Ansprüche der philosophirenden Vernunft und des Offenbarungsglaubens auf die schicklichste Art mit einander zu vereinigen. Ihr Ton empfahl sich durch Bescheidenheit, durch die ruhigste Mäßigung im Urtheile über entgegengesetzte oder abweichende Vorstellungsarten. Dazu kam die innige Verbindung, in welche Bonnet die Speculation mit der Erfahrung, hauptsächlich mit der Naturgeschichte, setzte, das Neue und beym ersten Blicke Sinnreiche und Anwendbare seiner Hypothesen über die Principien der Organisation in der Natur, was, indem es eine theils scheinbare, theils wirkliche Belehrung gewährte, zugleich die Wißbegierde anzog und unterhielt.

Indessen ist dieser Beyfall, den man anfangs Bonnet's Systeme und seinen Hypothesen und Träumen zollte, nicht von langer Dauer gewesen. Gegen seinen Empiricismus, was die Möglichkeit der Erkentniß betrifft; gegen seine Erklärung des Ursprungs der Sensationen und Vorstellungen aus einer Erschütterung der Gehirnfibren, und die hiervon wiederum ab-

hän-

Titius; Zweyte Auflage. Leipzig 1772. 8. — Eine neuere Prachtausgabe von Bonnet's sämtlichen Werken, mit Inbegriff der zur Naturgeschichte gehörigen, unter dem Titel: Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, ist erschienen zu Neufchâtel 1779 in acht Quartbänden.

hängenden Erklärungen der Seelenfähigkeiten, z. B. des Gedächtnisses, der Phantasie, und der Ideenassociation, sind so trifftige Gründe vorgebracht worden, daß die neuern Psychologen sie mit Recht als schlechthin verwerflich betrachten. Auch seine Hypothesen über die Principien der Organisation, seine präformirten Keime, die Einschachtelung derselben vom Anbeginne der Schöpfung, der unzerstörbare Seelenkeim, auf welchem der ganze Bonnet'sche Traum von der Palingenesie beruht, haben sich nicht behaupten können. Sie sind durch das von Blumenbach u. A. aufgestellte System der Epigenesis, durch die Resultate der Kantischen Kritik der Urtheilskraft, und vollends durch die Schelling'sche Naturphilosophie gänzlich verdrängt worden.

* * *

Eh' ich in der Charakteristik der Französischen Philosophen, die gegen und um die Mitte des vorigen Jahrhunderts blühten, weiter fortschreite, will ich einige historische Bemerkungen über das Verdienst der Franzosen um das Naturrecht und die Philosophie der Gesetzgebung einschalten. Die Franzosen haben später, als die benachbarten Nationen angefangen, beyde Disciplinen zu bearbeiten, woran wahrscheinlich ihre monarchische Verfassung schuld war; denn die politischen Schriften des Bodin und la Boetie, die in den Zeiten der Ligue erschienen, waren nur vorübergehende Meteore, die ohne alle Folgen für die Denkart des Publikum's über seine Rechte und politischen Verhältnisse blieben. Die Streitigkeiten der Parlamenter mit der königl. Gewalt, vornehmlich seitdem sich diese gegen die Mitte des sechszehn-

zehnten Jahrhunderts durch eine Reihe großer Staats-männer, die das Ruder führten, und die Monarchie begründeten, völlig consolidirt hatte, äußerten auf die Rechtstheorie fast gar keinen Einfluß. Auch verriethen diese Streitigkeiten je mehr und mehr das Uebergewicht der Könige und der Großen, und die Unterdrückung der Stände und des Volks. Eine sehr wachsame Censurpolizey kam dazu, um alle und jede Unternehmungen kühner Köpfe, das Volk über seine Rechte aufzuklären, entweder in der Geburt zu ersticken, oder doch ihre Wirksamkeit zu verhindern und zu vereiteln. In dem jüngst verflossenen Jahrhunderte hat es zwar durchaus nicht an Winken über die Ungerechtigkeit und Verderbtheit der Despotie in Frankreich gefehlt, welche die talentvollsten Schriftsteller in ihren Werken anbrachten; sie erlaubten sich beyläufig und im Einzelnen sogar heftige und leidenschaftliche Angriffe; aber gerade weil diese Angriffe nur indirecte und beyläufige waren; so las man sie, ließ ihnen im Privaturtheile als sehr wahren und treffenden Bemerkungen Gerechtigkeit wiederfahren, und vergaß sie den nächsten Augenblick, nachdem man sie gelesen hatte. Erst mußte der Misbrauch der königlichen Gewalt unter Ludwig XV auf's höchste steigen, und der große Haufen den Druck schmerzlicher fühlen, unter welchem er schmachtete, ehe das Volk zu der Revolution reif wurde, von der wir die Zeugen gewesen sind, und die freylich unter vielen guten und schlimmen Wirkungen auch die gute gehabt hat, daß die Philosophie des Rechts in Frankreich in unsern Tagen sehr viel an Aufklärung gewonnen hat.

Für die Philosophie der positiven Gesetzgebung hat inzwischen Frankreich auch unter seinen ältern

Schrift-

Schriftstellern einen classischen aufzuweisen, ob er gleich ebenfalls erst in der goldenen Periode der Französischen Literatur lebte. Dieser ist Montesquieu, der Verfasser des berühmten Werks vom Geiste des Gesetze. Auch dieser würde schwerlich der Verfolgung und Unterdrückung des Hofs entgangen seyn, dessen Abneigung er sich schon vorher, ehe er jenes Werk herausgab, durch eine muthvolle Vertheidigung der Rechte der Parlamenter zugezogen hatte, wenn ihn nicht selbst das Amt, das er bekleidete, sein respectabler persönlicher Charakter, und der Inhalt seines Werks, gegen das auch die giftigste Verleumdung ihre Pfeile vergeblich richtete, geschützt hätten. Montesquieu studirte die neueren Statsverfassungen und ihre Gesetze eben so, wie Aristoteles die des Alterthums studirt hatte; und was daher die Politik des letztern in Beziehung auf das Alterthum ist, das ist das Werk jenes in Beziehung auf die neuern Völker. Nur hatte der französische Philosoph manche beträchtliche Vortheile vor dem griechischen voraus. Die Geschichte, welche dieser um Rath fragen konte, war zu seiner Zeit noch sehr wenig cultivirt, und bezog sich fast einzig auf die griechischen Staten; denn was Aristoteles von der Geschichte der morgenländischen Völker wußte, war fragmentarisch, und bestand in allgemeinen Datis. Von der monarchischen Gattung der Statsverfassungen kannte Aristoteles, außer der orientalischen Despotie, nur wenige Arten, und die republicanischen Formen, die er freylich in großer Mannichfaltigkeit, und mit den verschiedensten successiven Veränderungen, wie eine bunte Gruppe, vor sich hatte, konte er doch nur in ihren Wirkungen auf einzelne Communen oder kleine Völkerschaften beurtheilen, nicht aber in ihren Wirkungen auf große Nationen, die

aus mehreren Millionen Menschen bestehen. Gewisse Eigenheiten, welche die Statsverfassungen der neuern Völker haben, z. B. stehende Heere, eine Geistlichkeit von einem ganz andern Charakter, als die Priester der alten Welt, waren dem Aristoteles durchaus fremde; dagegen er wiederum bey seinen Republiken auf die eingeführte Sclaverey rechnen konte, die in den neuern Staten, welche für die heutigen Politiker vorzüglich in Anschlag kommen, weggefallen ist; denn die Leibeigenschaft bey den Neuern ist doch nicht ganz das, was die Sclaverey bey den Alten war, und was die Negersclaverey noch gegenwärtig ist. Welch eine reichhaltigere lehrreiche Geschichte hatte dagegen Montesquieu vor sich, sobald es ihm darauf ankam, von ihr zu lernen, was gewisse politische Einrichtungen und Gesetze für Nutzen oder Schaden im Ganzen und im Einzelnen nach sich gezogen haben, wenn man nur allein die Geschichte der Römer erwägt, und vollends die Geschichte der neuern Staten, die sich nach der Völkerwanderung in Europa bildeten! Welch eine ungleich größere und mannichfaltigere Menge von Statsformen, namentlich von Arten der Monarchie, bot sich ihm dar, um überhaupt ein richtigeres Urtheil über den Werth des Monarchismus in Vergleichung mit dem Republicanismus fällen zu können! Hatte Aristoteles die Wirkungen republicanischer Statsformen nur im Kleinen und unter viel einfacheren Bedingungen beobachten können; so konte sie Montesquieu im Großen, und unter viel complicirtern Bedingungen und Umständen beobachten, und danach seine politischen Resultate modificiren. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Montesquieu's Geist der Gesetze ein für die neuern Völker unverhältnißmäßig fruchtbarers und inter-

interessanteres Werk geworden ist, als es die Politik des Aristoteles seyn und werden konte. Was hierbey dem Montesquieu vorzüglich zum Ruhme gereicht, ist die weise Sparsamkeit und Zweckmäßigkeit, womit er die allgemein wichtigeren Statseinrichtungen und Gesetze aus dem unermeßlichen Chaos derselben, welches die Geschichte der Völker darstellt, hervorhob; der richtige unbefangene Blick, womit er sie würdigt; und die kurze und gleichwohl deutliche Präcision, womit er seine Resultate ausdrückt, erläutert und beweist. Das Werk des Montesquieu ist ein Text, der zu weitläuftigen Commentaren Stoff enthält, und doch, um verstanden und benutzt zu werden, keines Commentars bedarf. Daß nicht alle Resultate und Maximen Montesquieu's gegründet oder anwendbar sind; daß er auch in diesem und jenem Urtheile den Fehler der Einseitigkeit nicht vermied und vermeiden konte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Die größte Vorliebe scheint er für eine vermischte Statsverfassung gehabt zu haben, und daher hielt er unter den neueren die Englische Constitution für die verhältnißmäßig beste, obgleich er auch Mehreres an ihr zu tadeln fand, wie es denn wirklich zu tadeln ist. Dieser günstigen Meynung Montesquieu's von der Brittischen Verfassung ist hauptsächlich die allgemeine Achtung zuzuschreiben, welche dieselbe in Europa, selbst in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit hat. Uebrigens ist Montesquieu nächst dem Aristoteles als der Schöpfer der Philosophie des positiven Rechts anzusehen. Die Bahn, welche er so glücklich gebrochen hat, ist nach ihm von vielen andern mit größerm oder geringerem Erfolge betreten worden. Aber noch keiner seiner Nachfolger hat seinen Ruhm verdunkeln

wickeln, oder das Studium seines Werks für den philosophischen Rechtsgelehrten und Statsmann entbehrlich machen können *).

Ausser Montesquieu sind um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch drey andere französische Schriftsteller, Joh. Jac. Burlamaqui, de Vattel, und de Real durch ihre Bearbeitung des Stats- und Völkerrechts nach allgemeinen naturrechtlichen Principien berühmt geworden.

Der erste war ein Genfer von Geburt, lebte auch daselbst als Professor der Rechte, und nachdem er wegen schwächlicher Gesundheit dieses Amt niedergelegt, ward er Mitglied des innern Raths dieser Republik. Er starb im J. 1748. Von ihm ist das erste französische eigentliche Compendium des Natur- und Völkerrechts, dem er hernach auch noch einen Entwurf des Statsrechts (droit politique) beyfügte. Beyde Werke sind nach dem Tode des Verfassers ansehnlich vermehrt von de Felice in acht Theilen herausgegeben worden **).

Der zweyte, Emmerich de Vattel, war aus dem Fürstenthume Neufchatel gebürtig, und studirte zu Basel Theologie und Philosophie. Im J. 1746

*) Oeuvres de Mr. *de Montesquieu*; à Amsterdam 1769. VII T. 8. Von dem Werke de l'esprit des loix hat man mehr einzelne Ausgaben. Eine deutsche Uebersetzung ist erschienen zu Frankf. und Leipzig 1753. III B. 8.

**) Principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *J. L. Burlamaqui*. Avec la suite du droit de la nature, qui n'avoit point encore paru. Par Mr. *de Felice*; à Yverdon 1766. 67. V. T. 8.

1746 ward er Legationsrath zu Dresden, lebte eine Zeitlang als Chursächsischer Minister zu Bern, ward aber 1758 nach Dresden zurückgerufen, und mit dem Titel von Geheimen Rath bey der geheimen Canzley zu Dresden angestellt. Er starb im J. 1767. Sein Droit des gens hat sich bey den neuern Statsmännern großes Ansehn erworben. Es ist aber in der Hauptsache nichts weiter, als eine Umarbeitung des größern Wolfschen Werks über das Völkerrecht, und eine Einkleidung desselben in eine leichtere gefälligere Form. Selbst der Ordnung des Wolfschen Systems ist Vattel auf's genaueste treu geblieben. Auch die Hauptideen Wolf's hat er beybehalten, ausgenommen die Hypothese von der allgemeinen Völkerrepublik (civitas gentium maxima), welche jener als Fundament des Völkerrechts betrachtete, und die Vattel mit Recht bestreitet und verwirft, und auch einige andere einzelne Meynungen, worin der letztere von seinem Vorgänger abweicht.

Es ist also nicht sowohl Verdienst um die Materie, was das Vattelsche Werk bey den Statsmännern empfohlen, und das Wolfsche verdrängt hat; sondern lediglich die Form. Als Fehler sind Wolf'en sowohl als auch noch Vattel'n vorzuwerfen: die Verwirrung des Völkerrechts mit dem Statsrechte, Mangel an Gründlichkeit bey mehrern wichtigen Puncten, gänzliche Uebergehung anderer, die bey den Streitigkeiten der Völker in Frage kommen. Auch hat sich Vattel fast allein auf die allgemeinen Regeln eingeschränkt, ohne ihre Anwendung durch Beyspiele aus der Geschichte zu erläutern oder zu bestätigen. Freylich komt leider die Völkerrechtstheorie bey den Streitigkeiten der Nationen nicht so sehr in

An-

Anschlag, als die größere Macht. Das Völkerrecht ist nur eine Satire auf die Geschichte, oder vielmehr die Geschichte ist eine Satire auf das Völkerrecht. Die Machthaber berufen sich oft nur auf das Völkerrecht, so lange es mit ihrem Interesse zusammenstimt, und treten es ohne Bedenken mit Füßen, wo es ihrer Eigensucht zuwider läuft. Inzwischen kann doch darum dem Völkerrechte, wie dem Naturrechte überhaupt, nicht aller Werth für die Nationalverhältnisse und die praktische Leitung derselben abgesprochen werden. Es dient wenigstens zur Beurtheilung des gegenseitigen Verfahrens der Völker für die Cabinetter, die nicht unmittelbar bey den Angelegenheiten anderer Nationen interessirt sind, und also als Vermittler auftreten können. Es bildet überhaupt eine öffentliche Meynung, welche auch die mächtigsten Regenten scheuen, und durch die sie oft von Gewaltthätigkeiten zurückgehalten werden, welche sie sich sonst ohne Bedenken erlauben würden. In dieser Hinsicht hat auch die Völkerrechtstheorie den gerechtesten Anspruch auf die sorgfältigste Bearbeitung, und die Mängel und Fehler derselben müssen um so mehr gerügt und verbessert werden, je bedeutender die Wirkungen derselben seyn können *).

Der

*) Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des Souverains. Par Mr. *de Vattel;* à Londres 1758. II T. 4. Deutsch: Leipzig 1759. II B. 8. — Questions de droit naturel et observations sur le Traité du droit de la nature de Mr. le Baron *de Wolf*. Par Mr. *de Vattel;* à Berne 1762. 8. Deutsch: Mitau und Leipzig 1771. 8.

Der dritte, Gaspard de Real, Königlicher Rath, gab im J. 1758 ein Werk über die gesamte Statswissenschaft in acht Theilen heraus, dessen Brauchbarkeit nicht bekant genug ist *). Es hat den Titel: La Science du gouvernement. Der erste Theil enthält einen allgemeinen Grundriß der Statskunst; der zweyte eine Charakteristik der verschiedenen Europäischen Statsverfassungen; der dritte entwickelt die allgemeinen Principien des Naturrechtes; der vierte das allgemeine Statsrecht; der fünfte das Völkerrecht; der sechste die Politik; der siebente das kanonische Recht; und im achten ist eine Notiz der vornehmsten zur Statswissenschaft gehörigen Schriften mitgetheilt. Die Bearbeitung der Materien ist ungleich zweckmäßiger und praktischer, als in den Burlamaquischen und Vattelschen Werken, obgleich einzelne Theile besser gerathen sind, als andere. So ist z. B. der Theil, welcher die Statistik betrifft, bey der Vervollkomnung dieser Wissenschaft in den neueren Zeiten, und bey der Veränderlichkeit ihrer Gegenstände, itzt nicht mehr zu brauchen. Auch muß man nicht vergessen, daß das ganze Werk des de Real im Gesichtspuncte und mit der Vorliebe eines Franzosen für sein Vaterland geschrieben ist.

Es würde eine zu große Weitläuftigkeit erfodern, wenn ich hier die neuern Französischen Bearbeiter des Naturrechts, und der positiven Rechtsphilosophie, deren Zahl durch die Revolution so groß geworden ist, auch nur im Allgemeinen charakterisiren wollte. Unter

*) La Science du gouvernement. Par Mr. *de Real*. Ouvrage de morale, de droit, et de politique &c. à Paris 1762-1764; VIII T. 4. Deutsch: Frankfurt und Leipzig 1762-67. VI Theile. 8.

Unter den Schriftstellern vor der Revolution ist Linguet noch einer der merkwürdigsten. Von den Werken mehrer unter denen, die sich während der Revolution ausgezeichnet haben, haben wir eine scharfsinnige und lehrreiche Kritik von Rehberg erhalten *). Auch die französischen Schriftsteller über die Statswissenschaft muß ich hier übergehen, da ihre Untersuchung gröſstentheils mit der neueren französischen Statsverfassung und Statsverwaltung, und der Geschichte Frankreichs in zu enger Verbindung stehen, als daß sie ohne ausführliche Erläuterungen dieser verständlich werden könten.

Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der neuern Philosophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts. Fortsetzung.

Gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bildete sich eine Reihe Französischer Philosophen, die durch ihr Genie und ihre Werke nicht bloß in Beziehung auf das Französische Publicum, sondern auch durch den entscheidenden Einfluß für die Geschichte merkwürdig geworden sind, welchen sie auf die Literatur

*) A. W. Rehberg's Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind; Hannover 1793. II Theile. 8.

ratur überhaupt und die Philosophie insbesondre auch in Deutschland gehabt haben. Friedrich der Große, in der Französischen Literatur von den frühsten Jahren an erzogen, und in reiferm Alter einer ihrer vertrautesten Kenner, gewann, bey dem damaligen Zustande der Wissenschaften und des Geschmacks in Deutschland, eine herschende Vorliebe für dieselbe, die ihn auch nicht verließ, nachdem der Genius der Deutschen durch originales Verdienst sich die gerechtesten Ansprüche auf seine Achtung erworben hatte. Er versammelte die besten Köpfe und Schriftsteller Frankreichs an seinem Hofe, unterhielt sie auf die ehrenvolleste Weise, und lebte mit Ihnen, wie mit Günstlingen und Freunden. Mit mehrern derselben theilte er nicht bloß seine Muße, um sich in ihrem Umgange zu erheitern und zu zerstreuen; sondern er arbeitete auch mit ihnen gemeinschaftlich, übergab ihnen seine eigenen Werke zur Prüfung und letzten Feile, und kritisirte wiederum seinerseits die ihrigen. Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, deren Stifter und erster Präsident Leibniz von der Französischen Literatur eine sehr hohe Meynung hegte, und daher auch die Aufnahme der ausgezeichnetsten Französischen Gelehrten zu Mitgliedern gleich anfangs sehr begünstigte, bestand unter Friedrich's Regierung größtentheils aus solchen, und war mehr als eine Französische Akademie in einer der ersten Residenzstädte Deutschlands, wie als ein deutsches literarisches Institut zu betrachten. Dem schimmernden Beyspiele des großen Königs ahmten mehrere deutsche Fürsten nach; man studirte, ehrte, bewunderte an ihren Höfen die französische Literatur und ihre vornehmsten Herolde; auf welche die Achtung und Freundschaft, die der gefeyerte Held für diese äußerte, ein noch glän-

glänzenderes Licht warf; während man auf die deutsche Muse herabsah, und sie als eine Barbarinn verachtete, oder als Pedantinn verlachte. In der That ist aber auch nicht zu leugnen, daß Frankreich gerade in dieser Epoche Ursache hatte, sich seiner Schriftsteller zu rühmen.

Bey der Charakteristik derselben kann ich mich hier nicht darauf einlassen, was jene Schriftsteller als Dichter, oder in andern wissenschaftlichen Feldern, leisteten. Für mich kommen sie nur in Betrachtung, sofern sie die Philosophie bearbeiteten, und auf den Zustand dieser sowohl in ihrem Vaterlande, als in Deutschland, einwirkten. Ueberhaupt sind sie wichtiger für die Form und Darstellung, welche die Philosophie durch sie erhielt, als für die Cultur und Aufhellung ihrer Gegenstände. In die Tiefen der Metaphysik verlor sich fast keiner von ihnen so, daß in Ansehung der philosophischen Principien ihm etwas zu verdanken wäre, wenn man anders nicht die Verwerfung und Verhöhnung aller Metaphysik, die den Witz einiger beschäfftigte, dahin rechnen will.

Einer der ersten, gutmüthigsten und geliebtesten Günstlinge Friedrich's war der Markis d'Argens. Am berühmtesten ist er geworden durch seine philosophie du bon Sens *), ein Werk, das in der Zeit,

*) La Philosophie du bon Sens, ou Reflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines. A l'usage des Cavaliers et du beau Sexe. *Huitieme edition*, corrigée, augmentée de deux dissertations morales, sur les douceurs de la Societé; et sur la vie heureuse; de plusieurs nouvelles notes; et d'un examen critique des remarques de Mr. l'Abbé d'*Olivet*, de

Zeit, da es zuerst erschien, wie die vielen Auflagen desselben beweisen, hauptsächlich in Deutschland, das Lieblingsbuch der vornehmern und gebildetern Stände war, für die es auch nach der Absicht des Verfassers selbst geeignet seyn sollte. D'Argens wollte ein Philosoph nicht für die Schule, sondern für die Welt und das wirkliche Leben seyn, und den Contrast, auf welchen er zuerst lebhaft aufmerksam machte, zwischen dem, was die Philosophie für das menschliche Leben seyn sollte, und dem, was die Philosophie der Schule wirklich war, mußte allerdings für ihn einnehmen, so wenig auch sein Werk in Hinsicht auf den Zweck, welchen es hatte, den strengern Forscher und Prüfer befriedigen konte. Er wirft den Philosophen der Schule, woben er wohl namentlich die Deutschen am meisten im Auge hatte, Mangel an Brauchbarkeit ihrer Untersuchungen, an gefälliger Anordnung, an geschmackvoller Einkleidung vor; und daher rühre es, daß ihre Bemühungen zur Aufklärung und Veredlung des großen Publicums nichts beytrügen, und der Werth derselben, welchen sie in wissenschaftlichem Betrachte etwa hätten, gänzlich übersehen und verkant würde.

"Die Gelehrten," sagt er, "beklagen sich bitter über die Denkart ihrer Zeitgenossen, die nichts als Romane und Bagatellen läsen, und dagegen die Schriften jener verschmähten. Aber sie haben großes Unrecht. Das Publicum liest mit Begierde und Nutzen die Werke eines Bayle, eines Leibniz, eines Locke u. a. Es hat also Sinn für echtes lite-

de l'Academie Françoise sur la Theologie des philosophes grecs. Par Mr. le Marquis *d'Argens*. Tomes II. A Dresde 1754. 8.

literarisches und philosophisches Verdienst. Auch die Schriften jener würden von ihm mit Interesse gelesen werden, wenn sie ihre Gelehrsamkeit und Philosophie so anzuwenden verstanden hätten, wie die eben genannten grossen Männer. Eine lächerliche Einbildung ist es, welche die Schulgelehrten haben, daß unter den Weltleuten sich nicht eine grosse Zahl befinde, die sehr gründliche Studien getrieben haben, und sehr viele Kentnisse besitzen. Wenn die Herrn Doctoren in us nur mit den Cavalieren der Höfe, den Offizieren, und selbst den Damen in den höhern Ständen ein wenig genauer bekant wären; so würden sie bald von ihren Vorurtheilen zurückkommen. Daraus aber, daß Jemand seinen Geist cultivirt und mit Kentnissen bereichert, seinen Geschmack verfeinert hat, folgt keinesweges für ihn eine Verbindlichkeit, sich durch die Lectüre eines grundgelehrten Werks Ermüdung und Langeweile zu verursachen, dessen Inhalt unnützer Kram und leere Spitzfindigkeiten sind." Wie es oft geht, d'Argens sprach hier in seiner Epoche, im Verhältnisse zur damaligen deutschen Literatur, ein wahres Wort, das selbst noch in unsern Zeiten nicht zu vergessen ist. Aber er übertrieb es, und indem er dem gelehrten Pedantismus ein Ende machen wollte, empfahl er eine Seichtigkeit der Philosophie und der wissenschaftlichen Studien, die nicht minder verderblich war.

Die von ihm befolgte Methode, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes zu begründen und in das Publicum einzuführen, ist im Wesentlichen von den Pyrrhoniern entlehnt; nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht die Bündigkeit und Strenge hat, mit welcher die Pyrrhonier sie brauchten, und

in

in näherer Beziehung auf die Beschaffenheit der neueren Literatur, Cultur, und des gesellschaftlichen Lebens steht. Als die einzigen Quellen und Führer der Erkentniß nimt er bloß die Sinne an; von Principien des Verstandes a priori will er gar nichts wissen; und er eifert insbesondre auch gegen den philosophischen Dogmatismus des Aristoteles, Des Cartes, Malebranche, obwohl er von ihrem philosophischen Genie und ihren Werken mit Hochachtung urtheilt. Weil aber die Sinne triegen, und die Resultate der finnlichen Wahrnehmungen der Menschen so verschieden und einander widerstreitend sind; so folgert er hieraus die Ungewißheit der menschlichen Einsicht überhaupt. Für die Wissenschaften, in welchen man noch die meiste Gewißheit antrifft, und wo sich wenigstens die Irrthümer am leichtesten und sichersten entdecken lassen, erklärt er die Mathematik, einen großen Theil der Astronomie, und die Experimentalphysik. Hingegen sucht er vornehmlich die Ungewißheit der Geschichte, der Logik, der rationalen Physik und Metaphysik, und der Astrologie in einzelnen Abschnitten darzuthun; bringt aber keine neue Argumente vor, deren sich nicht schon die ältern Skeptiker und die Pyrrhonisten bedient hätten. Der Logik spricht er nicht allen Werth ab; aber er fodert, daß man sie nur auf wenige einfache Gründe und Regeln zurückführen, und alle überflüssige Subtilitäten, wohin er die Syllogistik mit ihrer ganzen barbarischen Terminologie zählt, von ihr abscheiden solle, durch welche sie zu einem trockenen abschreckenden Studium würde, und statt den Verstand zum richtigen Denken anzuleiten und zu gewöhnen, ihn vielmehr verwirre, und die Menschen zu sophistischen Schwätzern mache.

Viel Gutes enthält das Werk des d'Argens über die Anmaßung und den Dünkel der Gelehrten, dessen Unrechtmäßigkeit und Unanständigkeit er auch aus wissenschaftlichen Gründen bestreitet. Inzwischen ist er selbst in den Fehler verfallen, den er an den Gelehrten tadelt. Er wollte die Gelehrsamkeit à la portée de tout le monde darstellen, sich dabey selbst als einen Gelehrten zeigen, der aber Geist und Geschmack habe, und kramte darüber mehr Gelehrsamkeit aus, als für seine Cavaliere und Damen dienlich war. D'Argens empfahl sich übrigens auch dadurch, daß er nicht bloß die Moral unangefochten ließ, sondern auch die positive Religion und ihre Autorität durch seine Art zu philosophiren unterstützen wollte. Unter den Günstlingen Friedrich's und den damaligen französischen Philosophen überhaupt war d'Argens vielleicht der einzige, der noch mit Aufrichtigkeit dem katholischen Kirchenglauben sich ergeben hatte; anstatt daß die übrigen es sich recht zur ernstlichen Angelegenheit machten, diesen katholischen Kirchenglauben herabzuwürdigen, ihn von einer lächerlichen oder verächtlichen Seite zu schildern, und dagegen den Deismus oder den entschiedensten Naturalismus anzupreisen.

Ein großes aber sehr vorübergehendes Aufsehen, am meisten in Deutschland, erregte ein anderer Günstling Friedrich's des Großen, La Mettrie. Sein vornehmstes Bestreben, und auch die Tendenz aller seiner Schriften *), zielten dahin ab, den Naturalismus als das einzig wahre philosophische System geltend zu machen. Die Grundlage seiner Vorstellungsart war vom

*) Oeuvres philosophiques de Mr. *de la Mettrie*; London 1751. 4.

vom Epikur erborgt. Er hat nur die Epikurische Lehre durch manche Data aus der neueren Naturkunde aufgestutzt, und sie in eine moderne gefälligere Form gebracht. Unter seinen Schriften findet sich auch eine besondere Erörterung des Epikurischen Systems, die aber der Charakteristik eben dieses Systems in den Werken des Gassendi an historischer und philosophischer Richtigkeit und Vollständigkeit weit nachsteht, und eine Parallele desselben mit andern Systemen.

Am bekanntesten ist la Mettrie geworden als Verfechter des psychologischen Materialismus. In drey Abhandlungen: L'homme machine, Traité de l'ame, und L'homme plante suchte er die Nichtexistenz einer geistigen Seele, und die absolute Identität der so genannten Seele mit dem Körper und der Organisation desselben, zu beweisen. Seine Gründe laufen meistens darauf hinaus, daß die Seele in allen ihren Aeußerungen vom Körper abhängig sey, und sich also die Selbstständigkeit und absolute Wirksamkeit jener gar nicht darthun lasse. Beym ersten Blicke ist das Räsonnement des la Mettrie sehr täuschend und einnehmend. Jene Broschüren gehörten daher bey ihrer ersten Erscheinung ebenfalls zu den Lieblingsschriften für eine gewisse Classe des Publicum's, unter andern für die Offizire der Preußischen Armee im siebenjährigen Kriege; und selbst der große Friedrich scheint, zum mindesten eine Zeitlang, vielleicht durch Mitwirkung des la Mettrie, dem Materialismus angehangen zu haben. Bey strengerer Prüfung aber beweisen la Mettrie's Argumente nicht mehr und nicht weniger, als daß der Körper in dem gegenwärtigen empirischen Leben ein unentbehrliches Organ der Seele sey; die Thätigkeit der

letzte-

letzteren also durch jenen bestimmt und modificirt werde; allein den Materialismus beweisen sie nicht. Gegen la Mettrie erschien eine Schrift von Luzac: L'homme plus que machine, die aus der gemeinen Denkart ohne wahre philosophische Gründlichkeit argumentirt. Den la Mettrie kann man übrigens mit Recht einen Atheisten nennen. Seine Grundsätze waren zugleich für die Moral und Religion höchst verderblich.

Als Philosoph, wiewohl noch ungleich mehr als Mathematiker und Physiker, zeichnete sich auch unter Friedrich's Lieblingen de Maupertuis aus, Präsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Seine Werke sind größtentheils mathematischen und physikalischen Inhalts. Im philosophischen Fache verdienen nur zwey Schriften von ihm erwähnt zu werden, die auch einzeln gedruckt sind: Essai de Cosmologie und Essai de philosophie morale *).

In der ersteren unterscheidet Maupertuis zwey Hauptparteyen der Metaphysiker seiner Zeit. Die eine glaubte an eine bloß materielle Naturordnung, und schloß jedes intelligente Princip von der Natur aus. Zum mindesten verlangte sie, daß man zur Erklärung der Naturphänomene niemals zu diesem Principe seine Zuflucht nehme, und die Finalursachen gänzlich verbanne. Die andere berief sich unaufhörlich auf diese Finalursachen, entdeckte überall in

*) Oeuvres de Mr. *de Maupertuis*. Nouvelle edition corrigée et augmentée. Tomes IV. à Lyon 1756. 8. Der Essai de Cosmologie steht im ersten Bande. Es erschien besonders zu Berlin 1750. 8. und in einer deutschen Uebersetzung ebendaselbst 1751.

in der Natur Absichten des Schöpfers, und wollte diese Absichten auch in den kleinsten und geringfügigsten Phänomenen errathen. Der ersteren Parten zufolge kann das Universum ganz ohne die Gottheit bestehen. Die größten Wunder sogar, welche man in demselben wahrnimmt, beweisen die Nothwendigkeit der Gottheit nicht. Nach der anderen Partey sind umgekehrt die unbedeutendsten Dinge im Universum eben so viel Demonstrationen des Daseyns Gottes. Die göttliche Allmacht, Weisheit und Güte sind gleichsam abgebildet auf den Flügeln der Schmetterlinge und in den Geweben der Spinnen. Beyde Parteyen führten mit einander den lebhaftesten Streit, nur mit ungleichen Waffen. Die erste Partey focht bloß mit philosophischen Gründen, und war im Ganzen tolerant; die andere aber focht mit kirchlichen Waffen (des armes sacrées), und suchte diejenigen verhaßt zu machen, und als gefährliche Menschen zu verschreyen, die sich nicht von ihr überzeugen lassen wollten.

Maupertuis trat zwischen beyde Parteyen in die Mitte. Er eiferte sehr bitter gegen den Misbrauch der Teleologie, die er für ein Hirngespinst erklärte. Das System der Natur als Ganzes genommen ist völlig hinreichend, uns von der Existenz eines unendlich mächtigen und weisen Wesens als Urhebers und Regierers derselben zu belehren. Wenn man sich aber, wie mehrere Philosophen gethan haben, bloß an einzelnen Dingen und Theilen des Weltalls hält; so wird man eingestehen müssen, daß die Argumente, welche die Philosophen von diesen erborgen, die Stärke nicht haben, die sie ihnen beymessen. Es giebt des Guten und des Schönen in der Welt genug, um

die schaffende Hand der Gottheit darin zu erkennen; aber nicht jedes Ding einzeln und an und für sich ist gut oder schön genug, um jene göttlich schaffende Hand nicht darin zu verkennen. Maupertuis führt mehrere Raisonnements der unweisen teleologischen Bewunderer der Natur an, die der Atheist eben so gut benutzen könte, wie sie. Die göttlichen Absichten, die man in den einzelnen Naturdingen findet, werden oft in dieselben hineingeträumt, und es ist eine läppische Beschäfftigung, dergleichen darin aufzusuchen. Der Zufall kann eben so gut eine Menge Geschöpfe hervorbringen, die sehr zweckmäßig scheinen; und so könte er auch wohl beym Ursprunge der Welt die Mannichfaltigkeit der Naturdinge gebildet haben, von welchen sich nur diejenigen erhielten, die so gebaut waren, daß ihre Organisation eine Fortpflanzung möglich machte. Maupertuis verwarf deswegen auch den physischtheologischen Beweis des Daseyns Gottes, sofern er aus den kleinen Detaills des Baues einer Pflanze oder eines Insects, wie zu seiner Zeit von den Theologen oft geschehen war, geführet wurde; da wir das Verhältniß dieser Einzelheiten zu dem unermeßlichen Ganzen nicht kennen, welches wir gleichwohl kennen müßten, um daraus die Allmacht und Allweisheit des Schöpfers zu beweisen. Achtet man aber auf das Weltganze als solches, so mögen wir immerhin in einzelnen Theilen des Universums Ordnung und Schicklichkeit vermissen; das Ganze bietet Gründe genug dar, die allen Zweifel an dem Daseyn eines allmächtigen und allweisen Schöpfers vernichten.

In einem der allgemeinsten Naturgesetze glaubte Maupertuis einen neuen und sichern Weg entdeckt

zu haben, auf welchem man zur Erkentniß Gottes als des Urhebers der Natur gelangen könne. Jenes Naturgesetz war dasjenige, auf welches sich überhaupt die Gesetze der Bewegung gründen: Wenn sich irgend eine Veränderung in der Natur ereignet, so ist die zu dieser Veränderung angewandte Quantität der Thätigkeit immer die möglich kleinste. Die Thätigkeit ist das Product der Masse des Körpers, multiplicirt durch seine Geschwindigkeit, und den Raum, welchen er durchläuft. Maupertuis hatte dieses Princip zuerst in einer der Akademie der Wissenschaften zu Paris vorgelesenen Abhandlung aufgestellt, die auch in die Sammlung seiner Werke aufgenommen ist. Er unterscheidet es noch von dem alten bekanten kosmologischen Axiome: Daß die Natur immer die einfachsten Mittel zu ihren Zwecken wählt (Que la nature agit toujours par les voies les plus simples.) Dieses Axiom, das nur gültig ist, wenn die Existenz und Vorsehung Gottes schon vorher bewiesen sind, ist so unbestimt, daß man den wahren Sinn und die Anwendbarkeit desselben gar nicht zu errathen vermag. Es komt hier darauf an, alle Gesetze der Mittheilung der Bewegung aus einem einzigen Principe abzuleiten, oder nur ein einziges Princip zu finden, womit sich alle jene Gesetze vertragen: eine Bemühung, die mehrere der größten Philosophen bis dahin vergeblich unternommen haben.

Dem Des Cartes gelang es nicht, das Princip zu ergründen, und das beweist hinlänglich, wie viel Schwierigkeiten die Entdeckung desselben haben müsse. Er glaubte, daß in der Natur dieselbe Quantität der Bewegung sich immer erhielte, indem

dem er das Product der Masse multiplicirt durch die Geschwindigkeit für die Bewegung nahm. Bey der entgegengesetzten Wirkung verschiedener Theile der Materie sey die Modification der Bewegung so beschaffen, daß die Massen, jede durch ihre Geschwindigkeit multiplicirt, nach dem Stoße dieselbe Summe ausmachten, welche sie vorher ausgemacht hätten. Hieraus entwickelte er seine Gesetze der Bewegung. Die Erfahrung hat gezeigt, daß sie falsch wären, weil das Princip derselben falsch war.

Leibniz irrte sich hierin ebenfalls. Obgleich die wahren Gesetze der Bewegung schon entdeckt waren, so gab er doch gerade so falsche an, wie die Cartesischen sich erprobt hatten. Nachdem er seinen Irrthum einsah, stellte er ein neues Princip auf: Daß in der Natur die lebendige Kraft sich immer gleich bleibe. Unter der lebendigen Kraft verstand er das Product der Masse multiplicirt durch das Quadrat ihrer Geschwindigkeit. Wenn die Körper sich in entgegengesetzter Richtung bewegten, so sey die Modification der Bewegung von der Art, daß die Summe der Massen, jede durch das Quadrat ihrer Geschwindigkeit multiplicirt, nach dem Stoße dieselbe bliebe, die sie vorher war. Dieses Theorem war mehr eine Folge einiger besonderer Gesetze der Bewegung, als des Princips dieser Gesetze. Huygens, der das Theorem zuerst erfand, hatte es nie als Princip betrachtet, und Leibniz, der immer versprach, es a priori zu begründen, hat doch sein Versprechen nie erfüllt. Die Erhaltung der lebendigen Kraft findet unstreitig in dem Stoße elastischer Körper statt; aber keinesweges in dem Stoße harter Körper; und man kann die Gesetze der Bewegung dieser

Körper nicht nur nicht daraus deduciren, sondern die Gesetze, welchen die Bewegung dieser Körper folgt, sind sogar mit jener Erhaltung der lebendigen Kraft im Widerstreite. Als man den Leibnizianern diesen Einwurf machte, nahmen sie lieber die Ausflucht, daß es gar keine harte (unelastische) Körper in der Natur gäbe, als daß sie ihr Princip hätten der Wahrheit aufopfern sollen. Sie ergriffen also das seltsamste Paradoxon, wozu die Vorliebe für ein System nur verleiten kann; denn die primitiven Körper, oder diejenigen, welche die Elemente aller Körper ausmachen, können nach Maupertuis durchaus nichts anders, als harte Körper, seyn.

Vergebens, behauptete der französische Philosoph in Berlin, haben also die Philosophen bisher das Princip der Gesetze der Bewegung in einer unveränderlichen Kraft, in einer Quantität derselben, die bey allen Collisionen der Körper sich gleich bliebe, gesucht. Es existirt so etwas nicht. Vergeblich träumte Des Cartes sich eine Welt, die nach ihrer einmaligen Schöpfung der Hand des Schöpfers entbehren könne. Vergebens suchte Leibniz dasselbe Resultat aus einem andern Principe abzuleiten. Keine Kraft und keine Quantität derselben, die man als Ursache der Vertheilung der Bewegung ansehen kann, bleibt unveränderlich. Aber es ist eine vorhanden, die in jedem Momente von neuem hervorgebracht, und so zu reden von neuem geschaffen, immer mit der möglich größten Oekonomie hervorgebracht wird. Dadurch verräth das Universum seine Abhängigkeit von seinem Urheber, und sein Bedürfniß der Gegenwart desselben, und beweist zugleich, daß dieser Urheber eben

so

so allweise, wie allmächtig ist. Diese Kraft ist das, was M. Thätigkeit (action) nennt. Aus dem Principe deducirt er alle Gesetze der Bewegung sowohl der elastischen, als der harten Körper.

Dieses Princip entspricht nicht nur der Idee, welche wir von dem höchsten Wesen haben, weil dieses nach demselben stets auf die weiseste Art handeln muß; sondern es stellt auch das Universum in seiner unbegrenzten Abhängigkeit von dem höchsten Wesen dar. Die aus ihm abgeleiteten Gesetze der Bewegung sind genau dieselben mit denen, welche wir in der Natur beobachten; und wir können jetzt die Anwendung davon auf alle Phänomene, in der Bewegung der Thiere, in der Vegetation der Pflanzen, im Kreislaufe der Gestirne, bewundern. Das Schauspiel der Welt wird viel größer, viel schöner, viel würdiger seines Urhebers. Nur auf diese Art gelangt man zu einer richtigen Vorstellung der Allmacht und Weisheit des Schöpfers; nicht aber, wenn man sie nach einzelnen Dingen oder kleinen Partieen des Universum's beurtheilt, deren Construction, Gebrauch, Verbindung mit allen übrigen uns unbekant sind. Welche Satisfaction für den menschlichen Geist, in der Erwägung jener Gesetze, die das Princip der Bewegung aller Körper im Weltalle sind, den Beweis des Daseyns dessen zu finden, der das Weltall beherrscht!

Diese so einfachen Gesetze sind vielleicht die einzigen, welche der Schöpfer in der Materie begründet hat, um alle Phänomene der sichtbaren Welt zu bewirken. Einige Philosophen sind kühn genug gewesen, aus ihnen allein den ganzen Mechanismus,

 und

und selbst die erste Bildung des Weltalls zu erklären. Gebt uns, riefen sie aus, Materie und Bewegung, und wir schaffen euch eine Welt, wie die gegenwärtige! Eine Anmaaßung, die jedoch unstreitig zu ausschweifend war! Es ist allerdings eine Möglichkeit, daß die Abhängigkeit des Universum's von seinen primitiven und allgemeinsten Bewegungsgesetzen aufgehellet werde. Aber es wird doch immer große Lücken zwischen den einzelnen noch so schön verketteten Systemen der Kosmologie geben; und wenn wir über die Unvollkommenheit des Werkzeuges nachdenken, mittelst dessen wir diese Systeme bilden; so werden wir dennoch mehr Ursache haben, über unsere Entdeckungen zu erstaunen, als darüber, daß uns noch so vieles verborgen ist.

Das Argument des Maupertuis für das Daseyn Gottes, daß die Natur für ihre Zwecke immer den geringsten Aufwand von Kraft mache, und daß dieses einen allweisen und allmächtigen Schöpfer derselben erfodere, weil kein Anderer ursprünglich das kleinste und doch stets hinreichende Maaß von Kräften, das zur Erzeugung und Erhaltung der Naturdinge nöthig war, hätte erkennen und bestimmen mögen — ist bey genauerer Beleuchtung nicht so viel werth, wie es zu seyn scheint, und schon Reimarus der ältere hat in seinen Abhandlungen über die natürliche Theologie die Schwächen desselben aufgedeckt.

Es beruht erstlich auf der Voraussetzung, daß das Gesetz der Sparsamkeit (lex minimi) als ein nothwendiges Grundgesetz in der Natur anerkannt werden müsse; was noch problematisch ist. Es

scheint

scheint zwar durch die Erfahrung bestätigt zu werden; aber es ist doch kein Gesetz a priori, und folglich kein nothwendiges Naturgesetz. Selbst aus der Erfahrung läßt sich die Induction nicht vollständig machen. Manche Wirkungen menschlicher Kunst sind eine Instanz dagegen. Die Kunst kann mit geringeren Kräften durch eine zweckmäßigere Richtung und Combination derselben eben die Wirkungen hervorbringen, welche die Natur mit größerm Aufwande von Kraft hervorzubringen pflegt.

Man kann inzwischen immerhin das Gesetz der Sparsamkeit der Natur als solches gelten lassen; es würde dennoch von demselben kein Beweis für das Daseyn Gottes entlehnt werden können. Denn jenes Gesetz gilt doch immer nur für unsere subjective Vorstellungsart. Wir können keine kleinere Kraft denken, welche die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke hätte gebrauchen mögen. Es wäre aber doch gar wohl möglich, daß ein Wesen von tieferer und vollständigerer Erkentniß, als wir besitzen, eine noch kleinere Kraft keunte, wodurch sich die Naturdinge hätten bewirken lassen. Womit will man beweisen, daß nicht noch eine kleinere Kraft möglich wäre zu demselben Zwecke, als wir in der Natur wirklich gebraucht antreffen? Das Daseyn eines allweisen und allmächtigen Schöpfers ergiebt sich demnach aus dem Gesetze der Sparsamkeit im geringsten nicht.

Wollte man auch davon abstrahiren, daß das Gesetz der Sparsamkeit nur eine Bedingung unserer subjectiven Vorstellungsart sey, und sich darauf berufen, daß die Wirkung nie größer seyn könne, als die Kraft; daß folglich nothwendig allemal die kleinste

Kraft gebraucht seyn müsse, um die ihr entsprechende Wirkung hervorzubringen; so kann man gerade dies nicht ein Gesetz der Sparsamkeit nennen; denn dieser Begriff bringt mit sich, daß die Natur eine größere Kraft gebrauchen könte, als sie wirklich gebraucht, d. i. daß die Wirkung geringer seyn könte, als die auf sie gewandte Kraft. Dies stimt gleichwohl nicht mit der obigen Voraussetzung zusammen. Muß die Wirkung allemal der Kraft nothwendig entsprechen; so geschieht dies auch bey dem Systeme der fatalen Nothwendigkeit und des Zufalls; und es würde hieraus sich durchaus nicht auf die Existenz eines allweisen und allmächtigen Schöpfers der Natur schließen lassen.

Der vermeynte Beweis des Maupertuis für das Daseyn Gottes war also nichts weiter, als ein blendender Einfall, dergleichen oft in der Philosophie die Stelle von Beweisen haben vertreten sollen, bis man den täuschenden Schein davon aufdeckte. Was er aber gegen den Misbrauch der Teleologie sagte, war sehr gegründet; obgleich er gegen die Teleologie überhaupt genommen wiederum zu einseitig declamirte, da er den wahren Ursprung, Grund und Werth der teleologischen Reflexion verkannte.

Noch ehe der ältere Reimarus den kosmologischen Versuch des Präsidenten Maupertuis seiner Kritik unterwarf, fand dieser einen Gegner an König, ehedem Mitglied der Akademie zu Berlin. Der letztere griff im J. 1751 in einem besondren Aufsatze nicht nur mehrere Artikel jenes Versuchs an; sondern behauptete auch, daß einige vermeynte Entdeckungen des Französischen Philosophen dem Leibniz

ge-

gebührten, und citirte zum Beweise dieser Behauptung ein Fragment eines leibnizischen Briefes. Da König sich auch hierauf nicht einschränkte, und auch andere Mitglieder der Akademie zu Berlin eines an Leibniz begangenen Plagiats beschuldigte, das sie sich in ihren der Akademie vorgelesenen und abgedruckten Memoires erlaubt hätten; so war die ganze Akademie bey dieser Beschuldigung interessirt, und es erhob sich zur Vertheidigung ihres literarischen Eigenthums zwischen ihr und König ein Streit, der mit großer Lebhaftigkeit und Bitterkeit geführt wurde.

Die Akademie foderte König'en auf, den Originalbrief vorzuzeigen, aus welchem er das Fragment citirt hatte, und der große Friedrich als Protector der Akademie, schrieb selbst an den Magistrat zu Bern, um den Brief da aufsuchen zu lassen, wo er nach König's Angabe seyn sollte. Der Magistrat in Bern versicherte aber, daß ungeachtet der genauesten Nachsuchung sich keine Spur von leibnizischen Briefen in Bern finde. König bemühte sich jetzt, die Verbindlichkeit abzulehnen, die er habe, den leibnizischen Originalbrief vorzuzeigen, und entschuldigte sich auch mit der Schwierigkeit, ihn wieder zu finden. Die Akademie erklärte hierauf diesen Umständen zufolge, und selbst nach der Beschaffenheit des Fragments und der Art, wie es citirt war, den angeblichen leibnizischen Brief für unecht und erdichtet.

König ergoß sich nunmehro, als ob ihm Unrecht wiederfahren sey, in Invectiven gegen Maupertuis und die Akademie zu Berlin, und anstatt sich weiter auf den leibnizischen Brief zu berufen,

bestrebte er sich, darzuthun, daß das von Maupertuis aufgestellte Princip nicht nur schon von Leibniz anderweitig aufgestellt sey oder habe aufgestellt werden können; sondern daß es überall gar kein neues oder unbekantes Princip sey, und mit dem alten Aristotelischen Axiome: daß die Natur in ihren Wirkungen nichts umsonst thue, und immer den besten Zweck beabsichtige, zusammenstimme. Euler unternahm also eine eigene Untersuchung, was die ältern Philosophen, die sich des Aristotelischen Axioms bedienten, darunter verstanden hätten, und setzte die neue Ungerechtigkeit in's Licht, welche König seinem Gegner zugefügt habe. Aus der Anwendung, welche Leibniz selbst von dem Aristotelischen Axiome gemacht hatte, zeigte er, daß dieser das Princip des Maupertuis nicht gekant habe. Er bewies sogar, daß selbst Wolf, der treuste, eifrigste, und einsichtsvollste Schüler Leibniz'ens, da er dasselbe Axiom auf denselben Gegenstand anwenden wollte, gänzlich seinen Lehrer verließ, ohne sich deshalb dem Principe des Maupertuis mehr zu nähern. Kurz Euler hob aus den Werken Leibniz'ens die entscheidendsten Beweise hervor, daß die Authenticität des angeblichen Leibnizischen Briefes schlechthin unmöglich sey. Leibniz habe von dem Maupertuisschen Princip nicht bloß bey solchen Gelegenheiten gar keinen Gebrauch gemacht, wo das dringendste Bedürfniß dazu für ihn eintrat; sondern er sey auch, um zu denseben Folgerungen zu gelangen, von einem ganz entgegengesetzten Principe ausgegangen. Die Stärke dieser Beweise sey sogar für diejenigen, welche sie mit mathematischer Strenge untersuchten, so groß, daß wenn man selbst dem Herrn König einen Brief von Leibniz, der das von jenem citirte Fragment enthielte,

vor-

vorgewiesen hätte, doch aus den Beweisen erhellen würde, man habe ihn in Ansehung dieses Briefes betrogen. Da die Schriften Leibniz'ens bey seinen Lebzeiten und unter seinen Augen gedruckt seyen, so hätten sie mehr Autorität, als irgend ein angeblich von ihm beschriebenes Blatt, das zu einer Zeit zum Vorscheine komt, da Leibniz nicht mehr lebte.

Gesetzt aber auch, daß Leibniz das Princip des Maupertuis gekant, und andern in Briefen mitgetheilt hätte, so würde dennoch diesem das Verdienst gebühren, dasselbe glücklicher angewandt und benutzt zu haben, als jener. Denn bey aller Kentniß, welche Leibniz von dem Principe gehabt haben möchte, ist es doch außer Streit, daß weder er, noch irgend ein Andrer, die allgemeinen Gesetze der Bewegung aus einem Principe abgeleitet haben, welches die Weisheit und Allmacht des höchsten Wesens ausdrückte, und dem die gesamte Natur unterworfen war.

Zur theoretischen Philosophie gehört auch eine Abhandlung Maupertuis's vom Systeme der Natur, oder dem Principe der Organisation. Sie erschien zuerst in Form einer lateinischen Dissertation, angeblich zu Erlangen gedruckt, und unter dem erdichteten Namen des Doctor's Baumann, ward aber bald hernach, da der wahre Verfasser bekant wurde, in's Französische übersetzt, und in dieser Uebersetzung steht sie auch in Maupertuis Werken *).

Die

*) Oeuvres de *Maupertuis* T. II. p. 137. Es giebt drey besondere Ausgaben des Maupertuischen Systeme de la

Die Hauptideen sind diese: In der körperlichen Natur müssen sich nothwendig ein materielles und ein intelligentes Princip vereinigen, da sich dieselbe aus einem dieser beyden Principien allein so wenig, wie aus anderen Hypothesen, befriedigend erklären läßt. Das körperliche Wesen hat noch besondere Modificationen, die in dem intelligenten Principe ihren Grund haben, und welche Maupertuis im Allgemeinen durch die Wörter und Begriffe Trieb, Abneigung, Gedächtniß, Verstand (desir, aversion, memoire, intelligence) bezeichnet und bestimt. Von diesem intelligenten Principe überhaupt befinden sich Anlagen in der kleinsten materiellen Partikel, und in dem größten Thiere. Hätte es Schwierigkeit, den molecules der Materie einige Grade von Intelligenz zuzugestehen, so würde es nicht minder Schwierigkeit haben, sie in einem Elephanten oder einem Affen, als in einem Sandkorne, vorauszusetzen. Ungeachtet dieser Hypothese protestirte gleichwohl Maupertuis lebhaft gegen den Vorwurf des Atheismus. Er wollte sich nur deswegen zu ihr bekennen, weil sie ihm die dunkelsten Phänomene hinlänglich begreiflich mache. Ueberhaupt suchte Maupertuis die kühnsten philosophischen Ideen, vollends zu seiner Zeit, mit der tiefsten Ehrfurcht gegen die Religion zu vereinbaren. Gott hat die Welt geschaffen, sagt er, und nun ist es Angelegenheit des Menschen,

la nature: die erste lateinisch Erlangen 1751; die zweyte mit einer französischen Uebersetzung ohne Jahrzahl und Druckort; die dritte bloß französisch avec un avertissement et des conjectures sur l'Auteur; Berlin 1751. (sie ward zu Paris gedruckt). Der Abdruck in den Oeuvres ist nach der zweyten dieser Ausgaben veranstaltet, und es ist eine Reponse aux objections (vornehmlich Diderot's) hinzugefügt.

schen, wenn es möglich ist, die Gesetze aufzufinden, durch die Er sie erhalten wollte, und die Mittel, die er zur Reproduction der Individuen auserwählt hat.

Der Samenstoff der Eltern, der bey der Begattung abgesondert wird, ist empfindend und denkend, und hat also auch einiges Gedächtniß seines vorherigen Zustandes. Daher rührt die Erhaltung der Arten, und die Aehnlichkeit der Jungen mit den Alten. Es kann sich ereignen, daß der Samenstoff in zu großer Menge vorhanden ist, oder daß ihm gewisse Elemente fehlen, oder daß zweckwidrige Vereinigungen überflüssiger Elemente entstehen. Dadurch werden die Unmöglichkeit der Erzeugung, oder monströse Zeugungen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, verursacht. Gewisse Elemente nehmen nothwendig eine bewundernswürdige Leichtigkeit an, sich beständig auf dieselbe Weise zu verbinden. Wenn sie deswegen verschieden sind, so entspringt hieraus die Bildung mikroskopischer Thierchen, die doch in's Unendliche variiren. Sind sie von einerley Natur, so kann man das Daseyn der Polypen daraus erklären. Man kann die Polypen mit einem Haufen unendlich kleiner Bienen vergleichen, die nur die lebhafte Erinnerung (Vorstellung, memoire) eines einzigen Zustandes haben, und daher in diesem Zustande, der ihnen natürlich und gewöhnlich ist, bleiben. Wenn der Eindruck eines gegenwärtigen Zustandes des elementarischen Samenstoffs mit der Erinnerung des vergangenen das Gleichgewicht hält, oder sie ganz unterdrückt, so daß eine Gleichgültigkeit für jeden Zustand erfolgt, so geht hieraus Unfruchtbarkeit hervor, daher die Unfruchtbarkeit der Maulthiere.

Wer

Wer hätte die elementarischen intelligenten und empfindenden Theile verhindern können, sich in's Unendliche von der Regel zu entfernen, welche die Art constituirt? So entstand eine unendliche Zahl von Thierarten aus einem einzigen Urthiere; eine unendliche Zahl von Geschöpfen, die aus dem Urgeschöpfe emanirten. Die organisirte Natur beruht auf einem einzigen Acte.

Aber wird nicht jedes Element, indem es sich mit andern zusammenhäuft und combinirt, den kleinen Grad von Empfindung und Perception verlieren, welchen es besitzt? Maupertuis antwortet: Keinesweges. Jene Qualitäten sind ihm wesentlich, und von ihm in jeder Mischung und Verbindung unzertrennlich. Was wird also geschehen? Aus den verschiedenen Perceptionen der vergesellschafteten und verbundenen Elemente wird eine einzige entspringen, der ganzen Masse und Disposition angemessen, und dieses System von Perceptionen, in welchem jedes Element das Bewußtseyn seines Ich verloren haben, und zum Bewußtseyn des Ganzen concurriren wird, wird die Seele des Thiers seyn. Omnes elementorum perceptiones conspirare, et in unam fortiorem et magis perfectam perceptionem coalescere videntur. Haec forte ad unamquamque ex aliis perceptionibus se habet in eadem ratione, quâ corpus organisatum ad elementum. Elementum quodvis post suam cum aliis copulationem, cum suam perceptionem illarum perceptionibus confudit, et sui conscientiam perdidit, primi elementorum statûs memoria nulla superest, et nostra nobis origo omnino abdita manet.

Diderot machte gegen diese Hypothese des Maupertuis einen sehr erheblichen Einwurf. Er frag-

fragte, ob das Universum, oder der Inbegriff aller empfindenden und denkenden materiellen Partikeln (molecules), ein Ganzes bilde, oder nicht? Bildet er kein Ganzes, so wird durch die Hypothese die Existenz Gottes zweifelhaft gemacht, und die Unordnung in die Welt eingeführt. Damit wird aber die Basis der Philosophie vernichtet, indem man die Kette zerreißt, welche alle Wesen mit einander verknüpft. Giebt aber Maupertuis zu, daß er ein Ganzes ist, wo die Elemente nicht weniger geordnet sind, als ihre Theile, wo die Theile der Elemente wenigstens intelligibel eben so regelmäßig geschieden sind, wie die Elemente im Thiere; dann muß er auch einräumen, daß zufolge dieser allgemeinen Verknüpfung die Welt, gleich einem großen Thiere, eine Seele habe; und daß, da die Welt unendlich seyn kann, die Weltseele auch ein unendliches System von Perceptionen seyn könne, und folglich mit der Gottheit eine Identität ausmache. Wie auch Maupertuis gegen diese Folgerungen sich auflehnen mag, sie werden darum nicht minder aus seinen Principien fließen, und nicht minder abschreckend seyn. Es war nur nöthig, die Folgerungen zu verallgemeinern, um das Abschreckende derselben zu bemerken. Ueberhaupt ist das Verallgemeinern für die Hypothesen des Metaphysikers, was wiederholte Beobachtungen und Erfahrungen für die Conjecturen des Physikers sind. Sind die Hypothesen wahr; je mehr man ihre Folgen entwickelt, desto mehr gewinnen sie an Evidenz und Gültigkeit. Im Gegentheile sind die Hypothesen und Conjecturen falsch oder schlecht begründet; so stößt man bey den Folgerungen daraus, oder bey ihrer weiteren Anwendung, entweder auf eine entschiedene Wahrheit, die mit ihnen in offenbarem Widerstreite

ist,

ist, oder auf eine Thatsache, wodurch sie widerlegt werden. Diderot gestand übrigens der Hypothese seines Landsmannes das Lob zu, daß sie sehr sinnreich sey, und von dieser Seite Achtung verdiene.

Die Vertheidigung des Maupertuis gegen den Einwurf Diderots war eben nicht die gründlichste. Er tadelt die Methode, eine Hypothese darum zu verwerfen, weil sich abschreckende Folgerungen aus ihr ziehen lassen. Es gebe keine philosophische Hypothese, und wenn sie noch so wahrscheinlich an sich sey, die nicht nach dieser Methode als verwerflich erscheinen müsse. Man lese z. B. die Werke des Des Cartes, des Malebranche, und sehe, wie diese großen Männer die Bildung des Universums erklärt haben, ziehe dann aus ihrer Erklärung Folgerungen, und frage sich; was aus der Körperwelt, aus der Bibel, aus der Allmacht und Freyheit Gottes werde? und man wird nicht umhin können, jene Erklärungen zu misbilligen, wenn man sie lediglich in dieser Beziehung beurtheilt und schätzt.

Ferner: Wo wird der beschränkte menschliche Geist je ein System auffinden, aus welchem alle Folgerungen zusammenstimmen? Ein solches System würde die Erklärung von Allem seyn, und dazu wird es der Mensch nie bringen. Alle unsere philosophischen Natursysteme, selbst die umfassendsten und vollständigsten, begreifen nur einen unendlich kleinen Theil des Plans, welchen die höchste Intelligenz befolgt hat; wir können das Verhältniß weder aller Theile zu einander, noch zum Ganzen, einsehen. Wollen wir das System, das zunächst einen dieser Theile betrifft, und von ihm entlehnt ist, zu weit treiben,

und bis innerhalb der Grenzen eines andern Theils verfolgen; so stoßen wir auf Schwierigkeiten, die unüberwindlich scheinen, und es vielleicht wirklich sind; die aber auch vielleicht nichts weiter als bloße Lücken in unserer Erkenntniß sind, und gegen die Wahrheit des Systems nichts beweisen; höchstens nur uns belehren, was wir noch wissen müßten, und daß wir nicht Alles wissen. Erklärt ein Philosoph oder ein Naturforscher ein Phänomen, so ruft die eine Parten sogleich voll Jubel: nun sey alles entdeckt; während einer andern irgend eine Schwierigkeit übrig bleibt, wodurch sie bewogen wird, jene Erklärung sofort zu verschmähen. Beyde Parteyen übereilen sich, und jede hat Unrecht, nur jede aus einem andern Grunde.

Bey dem von Diderot vorgelegten Dilemma, daß der Inbegriff der empfindenden und denkenden materiellen Partikeln entweder ein Ganzes seyn müsse, oder nicht, und daß in beyden Fällen der Theismus sich nicht behaupten könne, bemerkt Maupertuis, daß Diderot im negativen Falle den Begriff des Ganzen unbestimmt gelassen habe. Versteht er unter dem Ganzen dasjenige, jenseit dessen nichts mehr ist; so ist die Frage: ob das Universum ein Ganzes sey, oder nicht? für die gegenwärtige Untersuchung gleichgültig. Dies scheint jedoch nicht der Sinn zu seyn, welchen Diderot mit dem Ganzen verband. Versteht er aber darunter ein regelmäßiges Gebäude, eine Verbindung verhältmäßiger zusammenstimmender Theile, deren jeder an seinem schicklichen Orte ist; so kann man ihm auf die Frage: ob das Universum ein Ganzes sey, oder nicht? antworten Ja oder Nein, wie Diderot will. Antwortet man, daß das Universum kein Gan-

zes sey, so läuft man nicht mehr Gefahr, und hat nicht mehr zu fürchten, daß das Daseyn Gottes dabey problematisch werde, als es die frömsten Philosophen, z. B. Malebranche, davon gefürchtet haben, die, weit entfernt, das Universum als ein regelmäßiges Ganzes anzunehmen, es vielmehr wie einen Haufen von Ruinen betrachten, in welchem man bey jedem Schritte Unordnungen aller Art antrifft, im Physischen, Metaphysischen, und Moralischen. Beantwortet man hingegen die obige Frage mit Ja, das Universum sey ein Ganzes, so folgt daraus, daß in einigen besondern Körpern, z. B. dem thierischen, die elementarischen Perceptionen sich vereinigen, um eine einzige Perception zu bilden, nicht, daß diese Vereinigung der Perceptionen sich nothwendig auf das ganze Universum erstrecken müsse. Die Art zu raisonniren, welche Diderot das Verallgemeinern (l'acte de la généralisation) nennt, ist nichts weiter, als eine Art von Analogie, bey der man stehen bleiben kann, wo man will, und wodurch sich weder die Falschheit, noch die Wahrheit eines Systems beweisen läßt.

Sollte aber unter dem Ganzen etwa der Gott des Spinoza gemeynt werden, so leugnet Maupertuis bestimt, daß das Universum ein Ganzes sey, und behauptet, daß sein System keinesweges auf dieses Resultat führe. Die Vereinigung der Perceptionen elementarischer Theile, welche die Körper der Thiere bilden, meynt er, ziehe so wenig gefährliche Folgen nach sich, daß man sie dreist sogar in den beträchtlichsten Theilen des Universums annehmen, und z. B. den grossen Himmelskörpern eine Art von Instinct oder Intelligenz beymessen könne, ohne daß

man damit das Daseyn von eben so viel Göttern annehme. Maupertuis beruft sich auf die ansehnliche Zahl heydnischer und christlicher Philosophen, die den Gestirnen Seelen zugeschrieben haben.

Es fällt in die Augen, daß die Hypothese des Maupertuis aus der leibnitzischen Monadenlehre hervorgegangen, und nur eine besondere Anwendung dieser ist. Sie hat also auch dieselben Gründe gegen sich, die gegen die Monadologie streiten, und würde von den philosophischen Zeitgenossen ihres Urhebers leichter haben widerlegt werden können, wenn sie die Principien angegriffen hätten, auf denen sie beruhte. Erstlich mußte das Daseyn von Perceptionen in der Materie bewiesen werden, so daß sich dergleichen auch in den kleinsten Partikeln der Materie fänden, und wesentlich zu ihr gehörten; was sich nie wird beweisen lassen. Dann hätte Maupertuis auch aufhellen müssen, wie die Vereinigung einer Menge verschiedener Perceptionen auf eine solche Art möglich sey, daß daraus eine einzige Perception, die Einheit des Ich, werde; was sich wiederum aus seinen Voraussetzungen nicht aufhellen ließ. Die Hypothese hat übrigens mit der Monadologie einerley Schicksal gehabt; sie ist vergessen worden.

Mehr Interesse für die wissenschaftliche Philosophie, als Maupertuis kosmologische Ideen haben, hat sein Essai de philosophie morale *). Er hebt mit sehr scharfsinnigen Bestimmungen der Glückseligkeit und Unglückseligkeit des Menschen an. Das Gute (le bien) ist eine Summe angenehm

*) Oeuvres de Maupertuis T. I. p. 171.

nehmer Momente; das Uebel (le mal) eine Summe unangenehmer Momente. Diese Summen, um einander gleich zu seyn, brauchen nicht gleiche Zeiträume auszufüllen. In der einen könte mehr Intensität und weniger Dauer seyn; in der anderen könte die Dauer länger seyn, und die Intensität geringer. Jene Summen sind aber die Elemente der Glückseligkeit und Unglückseligkeit. Die Glückseligkeit ist die Summe der Güter, welche nach Abzug aller Uebel übrig bleibt. Die Unglückseligkeit ist die Summe der Uebel, als der Rest nach Abzug aller Güter. Glückseligkeit und Unglückseligkeit hängen also von der Compensation der Güter und der Uebel ab. Der glücklichste Mensch ist nicht immer der, welcher die größte Summe der Güter gehabt hat. Die Uebel, welche ihm im Laufe seines Lebens wiederfuhren, haben seine Glückseligkeit gemindert, und die Summe jener kann so groß gewesen seyn, daß sie seine Glückseligkeit mehr verminderten, als die Summe seiner Güter diese vermehrte. Der glücklichste Mensch ist vielmehr derjenige, welchem nach Abzug der Summe der von ihm erlittenen Uebel noch die größte Summe von Gütern übrig geblieben ist. Sind die Summe der Güter und Uebel einander gleich, so kann man denjenigen, welchem dies Loos zu Theile wurde, weder glücklich, noch unglücklich nennen. Le néant vaut son être. Ueberwiegt aber die Summe der Uebel die Summe der Güter, so ist der Mensch unglücklich, mehr oder weniger, je nachdem jene Summe mehr oder weniger überwiegt. Son être ne vaut pas le néant.

Da also die Güter und Uebel die Elemente der menschlichen Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sind,

so müßte unsere ganze Sorge darauf gerichtet seyn, sie genau kennen zu lernen, und sie mit einander ihrem Werthe nach zu vergleichen, damit wir immer das größte Uebel vermieden, und das größte Gut vorzögen. Bey dieser Vergleichung aber bieten sich viele Schwierigkeiten dar, die Maupertuis aus der Erfahrung weiter erörtert. Jeder stellt sie auf seine, und die Meisten auf eine verkehrte und unrichtige Weise an.

Merkwürdig ist die decisive Behauptung des Maupertuis, daß im gewöhnlichen menschlichen Leben die Summe des Uebels die Summe des Guten übersteige. Das Vergnügen (Angenehme, Gute) erklärt er als eine Perception, welche die Seele lieber empfindet, als nicht empfindet, die sie gerne fixiren möchte, und während deren sie weder den Uebergang zu einer anderen Perception, noch den Schlaf, wünscht. Der Schmerz (das Uebel, Unangenehme) ist nach ihm umgekehrt jede Perception, welche die Seele lieber nicht empfindet, als empfindet, die sie gerne vermeiden möchte, und während welcher sie den Uebergang zu einer anderen Perception, oder den Schlaf, wünscht.

Wendet man diese Begriffe auf das menschliche Leben an, so wird man erstaunen, wie viel Schmerzen man darin antreffen wird, und wie wenig Vergnügen. Wie selten sind die Perceptionen, deren dauernde Gegenwart die Seele in der That liebte. Das menschliche Leben ist Ein unaufhörlicher Wunsch, die Perceptionen zu verändern; es fließt unter Wünschen, Begierden und Hoffnungen hin; und jeden Zeitraum, der die Erfüllung dieser entfernt, möchte

der Mensch gerne vernichtet sehen; oft wünschen wir ganze Tage, Monate, Jahre, aus unserm Leben weg, und wir erwerben kein Vergnügen, kein Gut, was wir nicht mit unserm Leben bezahlen müssen. Realisirte die Gottheit unsere Wünsche, vertilgte sie für uns die ganze Zeit, die wir im Leben gerne vertilgt gesehen hätten; so würde der älteste Greis sich über die kurze Zeit wundern, die er eigentlich gelebt hätte, und die Dauer des längsten Lebens reducirte sich vielleicht auf einige Stunden. Die ganze Zeit aber, die wir gerne vertilgt hätten, um zur Erfüllung unserer Wünsche zu gelangen, d. i. nur von gewissen Perceptionen zu anderen überzugehen, enthält nichts als unglückliche Augenblicke. Es möchte wohl wenig Menschen geben, die nicht eingeständen, daß ihr Leben mehr solche Zeiträume, als angenehme, befaßt habe, sobald sie auch in diesen Zeiträumen nur auf die Dauer achteten. Nehmen sie zugleich auf die Intensität der Empfindungen Rücksicht, so dürfte die Summe der Uebel noch beträchtlich vermehrt, und der Satz um desto wahrer werden, daß das menschliche Leben mehr Unangenehmes als Angenehmes habe.

Alle Vergnügungen, welche die Menschen suchen, beweisen ihren unglücklichen Zustand. Bloß um unangenehmen Perceptionen auszuweichen, spielt der eine Schach, während der andere auf der Jagd umherläuft. Alle streben, in ernsten oder frivolen Beschäfftigungen sich selbst zu vergessen. Diese Zerstreuungen sind für die Meisten bey weitem noch nicht hinreichend; sie nehmen zu schlimmern Mitteln ihre Zuflucht. Der eine erregt durch hitzige Getränke in seiner Seele einen Tumult, um sich der Idee zu ent-

schla-

schlagen, die ihm zuwider ist oder ihn beunruhigt; der Andre raucht Tabak, um sich gegen die Langeweile zu betäuben; der Dritte nimt wohl gar Opium. Kurz, in allen vier Erdtheilen suchen die Menschen, so verschieden sie auch seyn mögen, Arzneyen gegen das Elend des Lebens vom Glanze des Thrones bis zur dürftigsten Hütte herab. Man frage vernünftige Menschen, ob sie wohl ihr Leben, so wie es gewesen ist, mit allen seinen abwechselnden Zuständen und Verhältnissen noch einmal von vorne an wiederholen möchten? Es werden sehr wenige seyn, die sich im Ernste und nach reiflicher Erwägung dazu entschließen könten. Dies ist doch das deutlichste Geständniß, daß ihnen das Leben mehr Unannehmlichkeiten, als Vergnügen, darbot.

Bey den Gütern und Uebeln muß man diejenigen unterscheiden, welche den Körper, und diejenigen, welche die Seele angehen. Die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des Körpers sind eben sowohl wahre Güter oder Uebel, als die Güter oder Uebel des Geistes. Der Philosoph, der den heftigsten Gichtschmerz nicht für ein Uebel erklärte, sagte entweder eine Sottise, oder wenn er bloß sagen wollte, daß die Seele nicht dadurch lasterhaft werde, so sagte er etwas sehr Triviales. Die Güter und Uebel des Körpers sowohl, als die der Seele, machen auf gleiche Weise Summen glücklicher oder unglücklicher Momente aus; man darf weder die einen, noch die andern vernachlässigen, sondern muß beyde in Anschlag bringen. Bey den Vergnügen und Schmerzen des Körpers ist nur die traurige Bemerkung zu machen, daß das Vergnügen sich durch seine Dauer vermindert, und der Schmerz durch dieselbe

vergrößert. Die Fortsetzung der Eindrücke, welche die angenehmen Empfindungen des Körpers bewirken, schwächen die Intensität derselben, anstatt daß die Intensität der Schmerzen durch die Fortdauer der Eindrücke vermehrt wird, welche sie verursachen. Ferner: Es giebt nur einige Theile des Körpers, welche uns Vergnügen gewähren können; alle übrigen bereiten und geben uns Schmerz. Die Spitze des Fingers, ein Zahn, können uns mehr quälen, als die Organe des lebhaftesten Vergnügens uns glücklich machen können. Endlich: der zu lange oder zu häufige Gebrauch von Gegenständen, die uns ein körperliches Vergnügen verschaffen, führt zur Schwäche des Körpers; und eben so wird man immer schwächer durch die zu oft wiederholte Anwendung von Ursachen des Schmerzes. Es findet hier aber gar keine Compensation statt. Das Maaß des Vergnügens, das wir unserm Körper verdanken mögen, ist bestimt und sehr klein; geht man darüber hinaus, muß man dafür büßen; das Maaß des Schmerzes ist unbeschränkt, und selbst das Vergnügen trägt dazu bey, es anzufüllen. Wollte man sagen, daß auch der Schmerz seine Grenzen habe, indem er das Gefühl abstumpfe oder vernichte, so gilt dies nur von dem heftigsten äußersten Schmerze, aber nicht in dem gewöhnlichen Zustande, mit welchem sich keine Art des Vergnügens vergleichen läßt.

Die Vergnügungen der Seele lassen sich auf zwey Gattungen von Perceptionen zurückführen, wobey alle diejenigen ausgeschlossen sind, die nicht das Interesse der Seele selbst, sondern indirecte das Interesse des Körpers zum Gegenstande und Zwecke haben. Die eine Gattung besteht in Perceptionen, die

wir

wir bey der Uebung der Gerechtigkeit, die andere in solchen, die wir bey der Erkentniß der Wahrheit haben. Gerechtigkeit üben heißt thun, was man für seine Pflicht hält; und Wahrheit erkennen heißt von der Evidenz seiner Vorstellungen von Dingen überzeugt seyn. Diese Vergnügen haben eine den Vergnügen des Körpers ganz entgegengesetzte Natur. 1) Sie gehen nicht so schnell vorüber, werden nicht schwächer durch den Genuß, sondern sind von Dauer, und die Wiederholung derselben erhöht sie. 2) Die Seele empfindet sie in ihrem ganzen Wesen. 3) Der Genuß dieses Vergnügens stärkt die Seele, anstatt sie zu schwächen. Auch die Schmerzen der Seele, wenn man ungerecht gewesen ist, oder die Wahrheit nicht hat entdecken können, sind von den Schmerzen des Körpers äußerst verschieden. Es ist wahr, daß die Vorstellung, man habe seine Pflicht nicht gethan, sehr peinlich ist; aber es hängt von uns ab, diese Vorstellung zu vermeiden; sie dient selbst, uns zur Erfüllung unserer Pflicht anzuhalten; je lebhafter wir sie empfinden, desto mehr sichert sie uns vor der Gefahr, auf's neue durch sie gefoltert zu werden. Um bey Untersuchung der Wahrheit dem Verdrusse zu entgehen, daß man sie nicht entdecken kann, wird der Weise nur solchen Wahrheiten nachforschen, die ihm wirklich nützlich sind, und diese wird er leicht entdecken.

Da Maupertuis behauptet, daß das menschliche Leben mehr Elend, als Glückseligkeit, habe, so könte man einwenden, ob nicht die Freuden des Geistes den Menschen so glücklich machten, daß das Elend überwogen würde. Man denke sich z. B. weise Menschen, die ihr Leben in Uebung der Gerechtigkeit

und Betrachtung der Wahrheit hinbringen. Maupertuis antwortet, er wolle gerne glauben, daß es solche Weise gegeben habe, und noch gebe. Aber außer den Leiden des Körpers, welchen sie doch immer ausgesetzt sind, wenn man die Aristides und Newtons zählt, so wird man bemerken, daß sie zu selten sind, als daß jene Behauptung umgestoßen würde.

Was giebt es nun aber nach Maupertuis für Mittel für den Menschen, um bey seinem Zustande so glücklich zu werden, wie er möglicherweise werden kann? — Er öffne seine Seele solchen angenehmen Perceptionen, die ein mäßiger und vorsichtiger Gebrauch der äußern Dinge darin erzeugen mag; und er entferne die Menge von Feinden, die ihr den Ruin drohen. Er suche überhaupt die Summe der Güter zu vermehren, und die Summe der Uebel zu vermindern. Da der Mensch in Ansehung des Körpers weit mehr Schmerzen hat, als er Vergnügen genießt; da die Dauer den Schmerz vergrößert, und das Vergnügen vermindert; so würde es unstreitig am besten für ihn seyn, falls es ihm möglich wäre, sich ganz den Eindrücken der äußern Gegenstände zu entziehen, den Freuden der Sinne völlig zu entsagen, um sich von den damit verbundenen Leiden zu befreyen; es wäre dabey allemal mehr zu gewinnen, als zu verlieren. Aber wie kann der Mensch der Einwirkung der Dinge ausweichen? Sein Körper ist ein Theil der Natur, die auf ihn nach unabänderlichen Gesetzen wirkt, und nach anderen Gesetzen, denen die Menschen auf gleiche Weise nothwendig unterworfen sind, führen jene Eindrücke der Seele die Perceptionen des Vergnügens und des Schmerzes zu.

In diesem Zustande, der bloß passiv scheint, bleibt jedoch dem Menschen noch eine Waffe übrig, um der Einwirkung der Objecte zu begegnen, oder sie ganz abzuwehren. Sie ist die Freyheit, dieses so unbegreifliche, aber eben so unbezweifelbare Vermögen, gegen welches Sophisten disputiren mögen; das aber der rechtschaffene Mann stets in seinem Gewissen anerkennt. Mittelst dieses kann er gegen die ganze Natur ankämpfen, und wenn er sie nicht ganz zu besiegen vermag, so kann er es doch dahin bringen, daß er selbst nicht ganz von ihr besiegt werde. Leider kehrt er nur diese arme Waffe so oft gegen sich selbst! Weiß der Mensch von seiner Freyheit rechten Gebrauch zu machen, so wird er die Objecte fliehen, deren Eindrücke auf ihn von traurigen Folgen seyn können, und wenn sie unvermeidlich sind, so wird jene ihm dienen, die Stärke derselben zu mindern. In der schmerzlichsten Situation ist Niemand, der sich nicht eines gewissen Vermögens bewußt wäre, das er selbst gegen den Schmerz gebrauchen kann.

Kann die Freyheit uns aber vor gefährlichen Eindrücken der Gegenstände verwahren, kann sie uns gegen die Schmerzen des Körpers schützen, und die Vergnügen desselben uns mit weiser Oekonomie genießen lassen; so hat sie noch eine andere Herrschaft über die Freuden und Leiden des Geistes, und hier ist es, wo sie völlig zu triumphiren vermag.

Den Unterschied der beyden Hauptparteyen unter den Moralisten des Alterthums, der Epikureer und der Stoiker, bestimmt Maupertuis folgendermaßen: Beyde kamen darin überein, daß die größte Glückseligkeit des Menschen diejenige wäre, wo die Sum-

Summe der Güter nach Abzug der Uebel die größte bliebe; allein in den Mitteln, den Zustand des Menschen zu verbessern, hatten die Epikurer die Vermehrung der Summe der Güter im Auge, und die Stoiker mehr die Verminderung der Summe der Uebel. Hätten wir eben so viel Güter zu hoffen, als Uebel zu fürchten, so würden beyde Systeme gleich gegründet seyn. Hingegen bey dem großen Uebergewichte des Uebels über das Gute scheint es ungleich vernünftiger, die Verbesserung des menschlichen Zustandes eher in der Verminderung der Uebel zu suchen, welche denselben drücken, als in der Vermehrung der Güter. Man muß also wohl daher das Stoische System dem Epikurischen bey weitem vor- [illegible]

Die Stoische Moral steht aber inzwischen doch der christlichen weit nach, welche letztere ihm die vollkommenste und der Menschheit angemessenste ist. Man stelle sich, sagt er, zwey Inseln vor, die eine von vollkomnen Stoikern, die andere von vollkomnen Christen bewohnt. In jener kennt keiner der Philosophen die Süßigkeit gegenseitiger Liebe und Freundschaft; jeder denkt nur darauf, sich von den übrigen unabhängig zu machen; er hat genau berechnet, was für Vortheile er von ihnen erwarten, was für Nachtheile sie ihm zufügen konten; und er hat deswegen alle Verbindung mit ihnen abgebrochen. Ein neuer Diogenes, setzt er seine Vollkommenheit darin, ein noch engeres Faß zu bewohnen, als das seines Nachbars ist. Welche Harmonie hingegen wird man auf der andern Insel gewahr! Bedürfnisse, die eine eitle Philosophie nicht verbergen kann, befriedigt durch Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, haben hier die Menschen mit einander verbunden. Jeder fühlt sich glück-

glücklich durch das Glück des Andern, und noch mehr durch die Hülfe, die er dem Andern leistete.

Eine der Folgerungen, die Maupertuis aus seinen Moralprincipien zog, war, daß der Selbstmord erlaubt und nützlich seyn könne, sobald man von dem Glauben an ein künftiges Leben und eine moralische Vergeltung abstrahire. Da indessen das Christenthum den Selbstmord verbietet, und Maupertuis diesem aufrichtig ergeben war, so erklärte er ihn als Christ für die unvernünftigste und verbrecherischste Handlung. Selbst mit der Philosophie der Vernunft ist der Selbstmord unverträglich. Wäre nichts mehr nach diesem Leben zu hoffen, so könnte es zuweilen rathsam seyn, es willkührlich zu beendigen; aber gerade das mit unserm gegenwärtigen Zustande verbundene Elend, anstatt daß es uns berechtigte, unser Heil in der Vernichtung zu suchen, beweist vielmehr, daß wir noch zu einem glücklichern Leben bestimt sind, dessen Hoffnung uns das gegenwärtige erträglich machen muß.

Der Versuch des Maupertuis über die Moral ist offenbar nur etwas Fragmentarisches. Einzelne treffende und sinnreiche Bemerkungen abgerechnet über die Natur der menschlichen Glückseligkeit, belehrt er uns gerade über das am wenigsten, worüber wir von einer Moral vorzüglich Belehrung erwarten, worin die wahre menschliche Glückseligkeit bestehe, wie sie zu erreichen und zu erhalten sey, wenn man nicht etwa die Empfehlung des Christenthums von seiner moralischen Seite für eine solche Belehrung halten will. Die Lieblingsbehauptung des Verfassers, so traurig und niederschlagend sie an sich selbst

ist,

ist; daß die Summe des menschlichen Elends im Ganzen die Summe der Glückseligkeit überwiege, ist nicht so bündig von ihm erwiesen, wie es Manchen geschienen hat. Das Streben nach immer neuen Perceptionen liegt in der Natur eines Wesens, dessen Existenz an die Bedingung der Thätigkeit und Veränderlichkeit in der Zeit gebunden ist; es beweist aber nicht, daß uns deswegen eine gegenwärtige Perception unangenehm oder peinlich sey; weil wir den Trieb haben von ihr zu einer anderen überzugehen. Bloß in der Summe der gegenwärtig unangenehmen Empfindungen als solcher besteht der verhältnißmäßige Grad des menschlichen Elends, und ob diese bey allen oder auch nur den meisten Menschen größer sey, als die Summe der gegenwärtig angenehmen Empfindungen, ist sehr zweifelhaft, und zum mindesten von Maupertuis nicht erwiesen. Die Regel der Moral, man suche die Summe der unangenehmen Empfindungen zu vermindern, ist so allgemein, daß sie wenig nützt; denn es fragt sich, wie man die Regel im wirklichen Leben befolgen solle. Auf das Problem: ob das Ziel der Moral Glückseligkeit, oder eine moralische Vernunftwürde sey, von der sinnlichen Glückseligkeit unabhängig, hat Maupertuis gar nicht Bedacht genommen. Vielmehr ist ihm nach einzelnen Aeußerungen eine reine moralische Vernunftwürde, der die Glückseligkeit untergeordnet ist, oder wobey diese gar nicht in Anschlag komt, etwas Erträumtes oder Ueberspanntes.

Eine der sonderbarsten und für den Beobachter des menschlichen Herzens anziehendsten Rollen spielte unter den neuen Französischen Philosophen Johann Jacob Rousseau. Er hatte durch seine Schriften

grös

grössern Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, als alle seine Zeitgenossen. Seine Lebensgeschichte hängt mit seinem persönlichen Charakter, und dieser wiederum mit seinen Schriften und deren Eigenthümlichkeiten; so innig zusammen, daß eine umständliche Erzählung jener nothwendig ist, um diese aus dem richtigen Gesichtspuncte charakterisiren zu können. Rousseau ist gewissermaßen selbst aller Biographie in Hinsicht auf ihn zuvorgekommen. Er hat in seinen Confessions seine Schicksale, Studien, Denkart, Launen, Maximen, gute und böse Handlungen, selbst geschildert mit einer Offenheit und subjectiven Wahrheitsliebe, wie man sie nur erwarten kann, und wie sie schwerlich viel Nachahmer finden möchte, obgleich er dennoch Manches verschönert oder verschleyert hat, was ein unparteyischer Geschichtschreiber seines Lebens, der hinlänglich von den vorhandenen Datis unterrichtet wäre, ganz anders würde darstellen und beurtheilen müssen.

Rousseau wurde gebohren zu Genf im J. 1712. Sein Vater war ein Uhrmacher, ein Mann nicht ohne literarische Bildung, der Griechisch und Lateinisch verstand, und gerne im Plutarch und Tacitus las. Er unterrichtete auch den Sohn früh in der alten classischen Literatur, so viel er selbst davon verstand, und dieser kam durch seine brennende Wißbegierde dem Vater sehr zu Hülfe. Schon als Knabe hatte Rousseau eine schwächliche oft durch Kränklichkeit unterbrochene Gesundheit, was der erste Grund zu der trüben wunderlich abwechselnden Gemüthsstimmung wurde, die ihn in der Folge sein ganzes Leben hindurch begleitete. Eine unbesonnene jugendliche Uebereilung ward Ursache, daß er das

väter-

väterliche Haus verließ. Während er als Flüchtling herumirrte, in einem fremden Lande, ohne Geld, ohne Freunde und Bekante, faßte er den Entschluß, seine Religion zu verändern, um sich den nothwendigen Unterhalt bey den Geistlichen als Proselyt, oder in einem Kloster zu verschaffen. Er wandte sich an den Bischof von Annecy, gewann die Theilnahme dieses Mannes, und wurde von ihm einer Dame de Warens, einer geistvollen und liebenswürdigen Frau, die auch zur katholischen Religion übergegangen war, und für sich privatisirte, zur Erziehung empfohlen.

Die Frau von Warens versah nach und nach eine dreyfache Stelle bey Rousseau. Sie war erst seine Pflegemutter, und erzog ihn mit großer Zärtlichkeit, als ob er ihr eigenes Kind wäre. Er nahm sich dagegen ihres Hauswesens mit an, besorgte ihren Garten, trieb zugleich mit leidenschaftlicher Heftigkeit die Musik, und setzte auch seine literarischen Studien fort, so gut er in seinen Verhältnissen konte, und die Hülfsmittel es erlaubten, die ihm zu Gebote standen. Mit der Zeit, da Rousseau mehr heranwuchs, und sein Geist sich mehr entwickelte, ward aus der Dame de Warens, die bisher Pflegemutter gewesen war, eine Freundin und endlich sogar eine Geliebte desselben. Inzwischen konte er doch kein Etablissement von dieser Verbindung hoffen. Er verließ also seine Freundinn mehrmal, um ein Unterkommen zu suchen, und kehrte nur dann wieder zu ihr zurück, wenn ihn die Noth dazu trieb. Wegen seines musikalischen Talents hoffte er in der Königl. Capelle zu Paris angestellt zu werden; da aber die Hoffnung fehlschlug, so sah er sich genöthigt, bis

zum

im J. 1741, als Musikmeister zu Chambery seinen Unterhalt zu erwerben.

Um diese Zeit gieng er nach Paris, und brachte hier einige Jahre in sehr dürftigen, oft verzweifelten Umständen zu. Man hat Briefe von ihm aus dieser Periode, in welchen er besonders darüber wehklagt, daß das Brodt so theuer sey, und daß er nicht genug verdienen könne, um seinen Hunger zu stillen. Durch Verwendung einiger seiner ältern Freunde kam er in das Gefolge des französischen Gesandten von Montaigu zu Venedig, und begab sich mit demselben dorthin. Aber nach seinem eigenen Bekentnisse waren schon damals eine stolze Misanthropie, eine Verachtung des Reichthums und Vergnügens, Grundzüge in seinem Charakter geworden. Er konte sich nicht lange mit dem Gesandten vertragen; das Gefühl der Abhängigkeit war ihm unausstehlich, und er gab die Stelle wieder auf. Kurz nachher kam er in Verbindung mit Dupin, einem Generalpächter, der ihn in seinem Büreau anstellte, und wo er nicht unbeträchtliche Einkünfte hatte. Diese Einnahme verwandte er aber meistens zur Unterstützung seiner ersten Wohlthäterinn, der Dame de Warens, die durch mehrere Unglücksfälle ihr ansehnliches Vermögen verloren hatte, und auch in Dürftigkeit gerathen war.

Erst im J. 1750 fing sich seine literarische Laufbahn an, auf welcher er sich späterhin so außerordentlich hervorthat. Die Akademie zu Dijon hatte die Preisfrage aufgegeben: Ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beygetragen habe? Ein Freund Rousseau's äußerte ihm bey der Ge-

legenheit den Gedanken: Diese Frage sey eine wahre Eselsbrücke. Alle gemeine Köpfe würden sie bejahend beantworten, und würden nicht genug rühmen zu können glauben, was die Sitten durch die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften gewonnen hätten. Er (Rousseau) möge einmal die entgegengesetzte Partey nehmen, und behaupten, daß die Wissenschaften den Sitten schädlich gewesen seyen. So kam R. zuerst durch den Scherz eines Freundes auf die Idee von der Schädlichkeit der Wissenschaften, die nachher eine der Hauptideen in seinem ganzen moralisch politischen Systeme geworden ist. Er verfolgte anfangs die Idee weiter, arbeitete mit der Fülle und Lebhaftigkeit seines Geistes eine Schrift darüber aus, und hatte das Glück, von der Akademie zu Dijon den Preis zu erhalten. Diese Schrift erregte die größte Sensation; ihr Inhalt war auffallend paradox; aber das Paradoxon war mit einer Beredsamkeit und Wärme, mit so viel scheinbarer Gründlichkeit vorgetragen, und mit so manchen Zügen des Genies und ausgebreiteten literarischen Kentnissen durchwebt, daß man auf den Verfasser allgemein aufmerksam wurde. R. bekam freylich mehrere Widersacher, gegen welche er sich vertheidigen mußte; ein Dispüt folgte aus dem andern; aber diese Streiterey beförderte immer mehr seine Celebrität, weil sie ihm Veranlassung darbot, seine ungewöhnlichen Talente zu entwickeln, und seine Ueberlegenheit über seine Gegner zu zeigen. Nunmehro besserten sich auch seine Glücksumstände. Er gerieth mit einigen vornehmen Familien, die Geschmack an Literatur und Kunst hatten oder zu haben affectirten, in Verbindung, und wurde von diesen oft auf eine längere Zeit sehr liberal unterhalten, oder wenigstens unterstützt.

Bald

Bald darauf erschien ein zweytes Werk Rousseau's eben so voll von Paradoxieen, wie das erste, und eben so anziehend geschrieben, wie dieses: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Hier führte er die Sätze aus: Die Menschen sind nicht ursprünglich gesellig, sondern sie haben vielmehr einen Hang zum solitären unabhängigen Leben. — Alle Menschen sind ursprünglich frey, und einander an Rechten gleich. — Der Naturstand, der nicht weit von dem thierischen entfernt ist, ist eigentlich der der Menschheit angemessenste Stand. — Jede bürgerliche Gesellschaft ist eine Unterdrückung der Menschenrechte, und die Menschen haben die Ordnung der Natur dadurch umgekehrt, daß sie sich in Statsverbindungen eingelassen haben. Wie übrigens diese zweyte Schrift mit jener ersten zusammenhieng, und wie seine Speculation ihn vom ersten Paradoxon zum zweyten führen konte, ist sehr leicht einzusehen. Damals hielt man diese Ideen Rousseau's für zwar interessante, aber müssige Philosopheme. Was würden die französischen Großen, die dem R. schmeichelten, mit ihm und seinen Schriften wohl angefangen haben, wenn sie voraus geahndet hätten, was eben jene Philosopheme nach dreyßig Jahren in ihrem Vaterlande für eine Bedeutung erlangen würden? Rousseau dedicirte sein zweytes Werk dem Magistrate zu Genf, wurde dafür von demselben in alle Bürgerrechte wieder eingesetzt, lebte auch nun einige Zeit zu Genf, und schwur während seines dortigen Aufenthalts nicht ohne vielen Kampf mit sich selbst die katholische Religion wieder ab.

Im J. 1756 gieng er von neuem nach Paris, lebte aber daselbst höchst eingezogen, und unterhielt bloß Correspondenz mit wenigen Freunden und einigen französischen Großen, theils um der Kritik auszuweichen, die ihn damals recht eifrig zu ihrem Gegenstande machte, theils auch aus Diät, weil er sehr an einer Stranguerie litt, wo ihm das Leben in der großen Welt zu Paris, bey der damals noch herschenden zwangvolleren Etikette, oft höchst beschwerlich fallen mußte. Diese Periode ist jedoch für die Literargeschichte Rousseau's merkwürdig. Er arbeitete hier seine meisten Aufsätze über die Musik aus, die er nachher in seinem Dictionaire de musique bekant machte, und die in diesem Fache nach dem Urtheile von Kennern classisch sind. Er verfertigte auch mehrere musikalische Stücke für das Theater, und hatte Streitigkeiten mit Voltaire über dramatische Gegenstände. Zu eben dieser Zeit schrieb er auch die neue Heloise, die zuerst 1761 herauskam. Anfangs machte dieser Roman kein sonderliches Glück. Weit grösseres Aufsehn erregte sein Emil im J. 1762, worin er das Muster einer neuen Erziehungstheorie aufstellte. Das Parlament zu Paris verdammte das Buch, und ordnete eine gerichtliche Untersuchung gegen den Verfasser an; so daß dieser deswegen sich schleunig aus Paris flüchten mußte. Er begab sich nach Genf, wo man ihm aber nunmehro aus Furcht vor dem Französischen Ministerium die Aufnahme verweigerte. Jetzt also trieb er sich in der Schweitz herum von einem Orte zum andern. Endlich wandte er sich an den König von Preußen, und bat diesen um einen sichern Aufenthalt in Neufchatel. Der König gewährte ihm seine Bitte. Hier vertheidigte er seinen Emil gegen den Erzbischof von Paris,

der

der ihn anathematisirt hatte. Er schilderte in dieser Apologie seinen Character, seine Absicht bey seinen Schriften, und daß er weit entfernt davon sey, den Stat oder die Religion in Gefahr setzen zu wollen.

Kaum aber war die Unruhe vorüber; so verwickelte er sich in eine neue, die sehr gefährlich für ihn hätte werden können. Er schrieb die Lettres de la montagne, die eine Menge Anzüglichkeiten für den Magistrat und die Geistlichkeit in seiner Vaterstadt enthalten. Die letztere ward darüber sehr erbittert, da sie ohnehin wegen seines ersten Ueberganges zur katholischen Religion eine Empfindlichkeit gegen ihn hegte, die er durch sein nachheriges Abschwören derselben noch nicht ganz ausgelöscht hatte. Ungeachtet R. bey Neufchatel in einem Dorfe Preußischen Gebiets lebte, so wußte doch die Genfer Geistlichkeit den Pöbel der dortigen Gegend wider ihn aufzuhetzen; so daß R. sich genöthigt sah, zu entfliehen, und sich nach Bern begab. Aber die Berner, die es mit dem Magistrate in Genf nicht verderben wollten, und auch die Verbreitung nicht sowohl seiner politischen, als seiner religiösen Grundsätze fürchteten, verboten ihm den längern Aufenthalt in ihrer Stadt. Es war strenger Winter, und R. war krank. Er bat, man möge ihn bis zum Frühlinge in ein Gefängniß setzen, um seiner sicher zu seyn, damit er nur in einer besseren Jahrszeit reisen könne. Aber auch das schlug man ab. Er mußte sich entfernen, und kam nun in einem elenden Zustande zu Straßburg an. Nun nahm ihn der Marschall von Contades wohlwollend auf, und behielt ihn bis zum Frühlinge bey sich, da er sich wieder nach Paris begab.

 Hier

Hier entschloß er sich, mit David Hume, der sich damals in Paris aufhielt, im J. 1766 nach England zu reisen. In London wirkte ihm Hume beym Könige eine Pension aus, und lebte mit ihm auf dem freundschaftlichsten Fuße. Es erwachte aber in Rousseau durch unbedeutende zum Theile lächerliche Ursachen ein Mistrauen gegen seinen Freund; die Engländer spotteten darüber, daß ein französischer Gelehrter eine Königliche Pension erhalte; Hume sah ein paar mal oder erkundigte sich nach den Adressen der Briefe, welche Rousseau an seine Freunde in Frankreich schrieb, oder von dort empfieng; das natürliche Phlegma jenes disharmonirte mit der momentanen enthusiastischen Lebhaftigkeit dieses; endlich ereignete sich ein Umstand, der beyde Philosophen völlig entzweyte. Es erschien in öffentlichen Blättern ein Brief an Rousseau angeblich von Friedrich dem Großen, der den Ritter Walpole zum Verfasser hatte, und in der That für den erstern sehr beleidigend war. Dieser schrieb ihn ohne Bedenken seinem vermeynten Feinde, dem Hume, zu; und nunmehro entfernte er sich aus dem Hause desselben, fieng eine heftige Fehde mit ihm an, worin er ihm sogar die beym Könige von England ausgewirkte Pension zum Vorwurfe machte, und verließ bald darauf England gänzlich.

Auch bey seinem nachherigen Aufenthalte in Frankreich nahm seine Unzufriedenheit mit Andern, und sein Hang zum Mistrauen immer zu; und die letztern Jahre seines Lebens brachte er fast ganz einsiedlerisch und auf eine phantastische Art hin. Sehr viel trug zu dieser Stimmung Rousseau's eine alte Haushälterin bey, die er in der Folge selbst heyra-

thete, die Demoiselle le Vasseur, eine gemeine Person ohne Reize und vorzügliche Talente, die ihn aber durchaus zu beherschen mußte. Sie pflegte ihn in seiner Kränklichkeit, und bemächtigte sich dadurch seines ganzen Vertrauens. Gleichsam als ob aus Eifersucht machte sie nach und nach Alle bey ihm verdächtig, die mit ihm freundschaftlichen Umgang unterhielten, und ihn besuchten, oft durch die niederträchtigsten Insinuationen, und wenn Rousseau sich nicht daran kehrte, so verweigerte sie denselben geradehin den Zutritt. Rousseau hat auch Kinder mit dieser seiner Freundinn und nachherigen Gattinn erzeugt, die er aber im Findelhause zu Paris erziehen ließ. Man hat dieß Verfahren öfter getadelt. Er entschuldigte sich mit seiner Trägheit und Armuth; er sey überzeugt gewesen, die Kinder würden im Findelhause besser erzogen werden; und man muß wenigstens so billig seyn, zu glauben, daß ihm in seiner Einbildung diese Rechtfertigung ein Genüge gethan habe. Rousseau hatte sonst einen sehr feinen und zarten Sinn für Elterliche Pflichten. Er kam einst mit dem Grafen Büffon zusammen, und sagte ihm darüber etwas Verbindliches, daß er den Müttern bewiesen habe, sie müßten ihre Kinder selbst säugen. Büffon erwiederte dieses Compliment mit einer bitteren Anspielung auf die Art, wie R. seine Kinder behandle; "Alle vernünftige Leute haben das immer geglaubt, antwortete er; nur Sie, Herr Rousseau, allein waren nicht der Meynung, und leider Ihnen folgt man."

Ausserdem waren in R's Charakter bey vielen Sonderbarkeiten und räthselhaften Widersprüchen auch sehr viel gute liebenswürdige Züge. Er war gerecht,

mäßig, edelmüthig, mitleidig, begnügte sich mit dem Nothwendigen, und verschmähte und verachtete jedes ignoble Mittel, das ihm Reichthum oder ein einträgliches Amt hätte verschaffen können. Insofern hatte er eine echt philosophische Denkart. Nur Dankbarkeit war ihm lästig, und er beleidigte manche seiner Gönner und Freunde dadurch, daß er ihre Dienste und selbst ihre kleinen Gefälligkeiten und Höflichkeiten ausschlug, und nicht selten auf eine unfeine, oder rauhe, oder seltsame Art ihnen auswich. Man kann ihn mit dem Diogenes, dem Cyniker, vergleichen, der die größte Simplicität der Lebensart mit allem Stolze eines philosophischen Genies vereinigte. Wie manche andere unter seinen Zeitgenossen, kann man ihn nicht beschuldigen, daß er in seinen Schriften der Sittlichkeit Abbruch gethan habe. Wenn er von Pflichten des Menschen spricht, von den nothwendigen Maximen der Glückseligkeit, so spricht er mit einer Wärme und Fülle, daß man sieht, es floß bey ihm aus dem Herzen. Aber die ganze Art, wie er seine moralischen Lehren einkleidete, war immer zu phantastisch, von seiner eigenen Art zu empfinden und zu denken zu sehr afficirt, als daß die Lectüre der Werke des Rousseau, zumal in frühern Jahren, nicht auch auf die Bildung des Charakters nachtheilig einwirken könte. Man muß seine Schriften lesen, um das menschliche Herz in seinen verborgensten Falten, in seinen Sonderbarkeiten, in seinen feinern Gefühlen und Stimmungen kennen zu lernen; um zu sehen, wie die menschliche Vernunft oft die größte Sophistin gegen sich selbst ist; aber man muß sie nicht lesen, um sich eben nach ihnen zu bilden. Sie können uns leicht zu paradoxen, empfindsamen, eigensinnigen, für die wirkliche Welt unbrauchbaren Schwärmern machen.

Men-

Menschen à la Rousseau, die daben sein Genie, seine Kunsttalente und Fertigkeiten, und seine grossen und guten Eigenschaften nicht haben, werden in der Welt noch viel unglücklicher seyn, als er selbst war. Es ist eine richtige Bemerkung, die ein französischer Akademiker über Rousseau's und Voltaire's Tugend gemacht hat: Voltaire's Tugend war ohne Herz, und Rousseau's Tugend war ohne Kopf.

Die Schriftstellerey *) und Philosophie Rousseau's muß man vornehmlich aus dem Gesichtspuncte betrachten und würdigen, daß sie der gemeinen gangbaren Denkart gewöhnlich gerade dezu entgegengesetzt ist, und wo diese auf Vorurtheilen und Irrthümern beruht, eine Menge derselben wegräumt und berichtigt; aber auch sich selbst wieder in das andere Extrem verliert, und in ihrer Art ebenfalls, nur umgekehrt, einseitig und falsch ist.

Daß

*) S. insbesondre: Recueil de toutes les pieces, qui ont été publiées à l'occasion du Discours de Mr. *Rousseau*: Si le retablissement des sciences et des arts a contribué à epurer les moeurs; à Gotha 1753. 8. — Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Par *Jean Jaques Rousseau*; à Amstd. 1755. 8. Deutsch: Berlin 1756. 8. — Lettres ecrites de la montagne. Par *J. J. Rousseau*, à Amsterd. 1764. II P. 8. — Du contrat social, ou principes du droit politique; à Amstd. 1762. 12. Deutsch mit Anmerkungen von Geiger; Marburg 1763. 8. — Emile, ou sur l'education; à Amstd. 1762. 4 T. 8. Deutsch Berlin 1763. 4 Th. 8. Von den sämtlichen Schriften Rousseau's hat man mehrere Ausgaben, auch eine neuere deutsche Uebersetzung.

Daß die Wissenschaften und die Cultur überhaupt der menschlichen Gesellschaft, namentlich in Ansehung der Moralität, manche Nachtheile gebracht haben, ist nicht zu bezweifeln; darin hat R. Recht, und die enthusiastischen Lobredner der Wissenschaften und der Cultur sind hier in der Regel viel zu einseitig. Daß aber durch die wissenschaftliche Cultur das menschliche Geschlecht unglücklich geworden sey; daß es besser daran seyn würde, wenn es sich wieder dem thierischen Zustande nähere; daß die Cultur bloß zur Verschlimmerung der Sitten diene; darin hat R. Unrecht, und er ist zu einseitig: das wahre Resultat liegt zwischen beyden Extremen in der Mitte.

Eben so kann man im Ganzen von der Erziehungstheorie urtheilen, die im Emil aufgestellt ist. Daß man bey der älteren Erziehungsart die Natur zu sehr verließ, und durch ungereimten Zwang und Künsteley, oder Fahrlässigkeit, sowohl den Körper, als den Verstand und das Herz der Kinder verbildete, verkrüppelte, versäumte, ist Thatsache. R. hat sich allerdings ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen auf diesen Punct hinlenkte, und in seinem Emil einen Zögling der vernünftigen Natur schilderte, um mich so auszudrücken. Er hat auch dadurch zu großen und wesentlichen Verbesserungen in Deutschland Anlaß gegeben. Allein wiederum der rohen Natur bey der Erziehung zu viel überlassen, in einer Welt, die sich so weit vom Naturstande entfernt hat, das war ein entgegengesetztes fehlerhaftes Extrem, in welches R. gerieth. Viele Jünglinge, die nach seinen Grundsätzen erzogen wurden, sind misrathen.

In

In seiner politischen Theorie folgte R. auch mehr speculativen Begriffen, als der Erfahrung. Seine Idee vom Naturstande und von der ursprünglichen Freyheit und Gleichheit der Menschen gründet sich auf die Voraussetzung der Ungeselligkeit der Naturmenschen, die aber schlechthin falsch ist. Der Mensch ist von Natur nichts weniger, als ein ungeselliges Wesen. R. urtheilte hier von der gesamten Menschheit nach sich selbst, und folglich wiederum höchst einseitig. Gäbe man aber auch die Voraussetzung zu, so würde doch daraus nicht die ursprüngliche Gleichheit der Menschenrechte folgen. Daß jeder Stat eine Unterdrückung der Menschenrechte sey, ist nur halb wahr. Der Stat beschränkt die Menschenrechte, aber er unterdrückt sie nicht; er beschränkt sie, um sie zu sichern, so weit sie neben einander bestehen mögen, wenigstens der Theorie nach. Ein Gesellschaftsvertrag (contrat Social), wie ihn R. für eine vollkomne Statsverfassung fodert, ist in der Wirklichkeit nicht denkbar. Er selbst hielt ihn für einen speculativen Traum. Der beste Stat kann überhaupt nicht aus Begriffen; er muß aus Erfahrung über Welt und Menschen abstrahirt, und nach den lokalen Verhältnissen und temporellen Umständen eines Volks bestimt werden. In diesem Betrachte erscheinen Rousseau's politische Schriften als politische Phantasieen, die leider eben dadurch, daß man sie rasch und unbesonnen zu realisiren suchte, so verderblich geworden sind.

Noch will ich diesen Bemerkungen das Urtheil beyfügen, welches R. selbst über die positive Religion fällte, und über die Bemühungen so vieler seiner Zeitgenossen, dieselbe zu untergraben. In einem

nem Briefe an Vernes schreibt er: "Ich habe Religion, lieber Freund, und ich glaube nicht, daß ein Mensch in der Welt sie so nöthig hat, wie ich. Ich habe mein Leben unter Ungläubigen hingebracht, ohne mich irre machen zu lassen; ich liebte sie und schätzte sie; und doch war mir ihre Lehre unerträglich. Ich sagte ihnen immer, daß ich sie nicht bestreiten wolle, aber ihnen nicht glauben könne. — Die Philosophie ist nichts, als ein Meer von Ungewißheit und Zweifeln, aus denen der Metaphysiker sich nie herausfinden kann. Ich habe also mein Gefühl gefragt, unabhängig von meiner Vernunft; lasse meine Freunde die Welt nach Zufalle bauen, und finde in den Baumeistern selbst, ihnen zum Trotze, das Daseyn Gottes und ihres Schöpfers."

Mit den bisher genannten französischen Philosophen will ich gleich die Erwähnung einiger andern verbinden, da sie mit jenen einen gemeinschaftlichen Wirkungskreis theilten, und noch ungleich mehr als jene auf den philosophischen und literarischen Charakter sowohl ihrer Nation, als auch der Deutschen, Einfluß gehabt haben. Es gehört dahin zunächst Voltaire, der unstreitig nicht nur vor allen übrigen Günstlingen Friedrichs des Großen den Vorzug genossen, und zur Entwickelung und Richtung des Geschmacks und der philosophischen Denkart des Königs am meisten beygetragen; sondern überhaupt in gewisser Hinsicht im Fache der schönen Literatur, und wo nicht in der Philosophie selbst, doch in der Art der Behandlung derselben Epoche gemacht hat. Seine frühere Lebensgeschichte enthält mehr edle Züge, unter andern die geschickte und muthige Vertheidigung des unglücklichen Calas und seiner Familie, den

den er von der Folge eines ungerechten Verhaftsspruches rettete. Den ersten und größten Ruhm verdankt Voltaire seinem poetischen Genius, hauptsächlich seinem so fruchtbaren Talente für die dramatische Kunst, das anfangs in Paris um so mehr geschätzt und bewundert wurde, da es seit dem Tode der beyden Corneille und des Racine der französischen Bühne an neuen vorzüglichen dramatischen Werken, besonders im Fache der Tragödie, gefehlt hatte; obgleich Voltaire, so enthusiastisch er auch von seinen Landsleuten und von vielen Deutschen gepriesen ist, die dramatische Kunst nicht viel weiter brachte, als seine Vorgänger, wie Lessings Kritik gezeigt hat. Ausserdem wurde Voltaire auch sehr berühmt als epischer Dichter durch seine Henriade, von welcher er einen Theil während seiner Gefangenschaft in der Bastille verfertigte, durch seine Pucelle d'Orleans, und als prosaischer historischer und philosophischer Schriftsteller.

Friedrich der Große ließ sich mit ihm anfangs in eine Correspondenz ein, hatte nachher auf seiner Reise nach Westphalen eine persönliche Zusammenkunft, und lud ihn zu sich nach Berlin ein, wohin sich Voltaire auch begab, und dort mehr Jahre mit dem Könige als dessen vertrautester Freund lebte, wiewohl nur in literarischem Betrachte. Da jener bey seiner reichen Ader des Witzes auch einen hohen Grad von eigensüchtiger Eitelkeit und hämischer Laune besaß; so entzweyten sich beyde zuletzt, so daß ihn der König sogar nach seiner Abreise unterweges verhaften lassen wollte. In der Folge fuhr inzwischen der König fort, ihn freundschaftlich zu behandeln, und ihm in seinen Briefen zu schmeicheln, wozu in seinem

frühern persönlichen Verhältnisse mit ihm Gründe lagen.

Unter den eigenthümlichen Zügen in Voltaire's Charakter war auch ein schmuziger Geiz, wovon er wenigstens während seines Aufenthalts in Deutschland manche zum Theile sonderbare Proben gegeben hat. Nach seiner Abreise aus Deutschland hielt sich Voltaire gewöhnlich zu Paris auf, fuhr fort für das Theater zu arbeiten, nahm an den Arbeiten der Encyklopädisten Theil, und hatte vielerley Streitigkeiten. Im höhern Alter zog er sich auf sein Landgut nach Ferney zurück, brachte hier seine Muße in der Gesellschaft der bekanten Markise de Chatelet zu, und zeichnete sich nunmehro durch Wohlthätigkeit gegen die Gutsleute und Landleute der Gegend aus. Nicht lange vor seinem Tode erfuhr er die Demüthigung, daß der Kayser Joseph II, der den kranken Haller zu Bern besucht hatte, den Philosophen von Ferney nicht besuchte, ungeachtet er in der Nähe vorbey kam.

Die Schriften Voltaire's über philosophische Gegenstände hatten nicht eigentlich einen wissenschaftlichen Zweck. Er behandelte die Philosophie, wie Alles, was er behandelte, mehr als Stoff einer interessanten launigten witzigen Darstellung, soferne sie dieser fähig war, und wenn philosophische Materien dieser nicht fähig waren, gab er sich auch nicht damit ab. Anfangs bemühte er sich, das Newtonsche System zu popularisiren, und die Kentniß desselben in Frankreich und Deutschland auch unter dem größern Publicum zu verbreiten; wobey er Vergleichungen zwischen Newton und Leibnitz anstellte, die

zum

zum Nachtheile des Letztern ausfielen; wiewohl er von Leibniz persönlich, und auch von Wolf, (um nicht von dessen weitschweifiger systematischer Schulmanier und seinen zahlreichen lateinischen Quartanten) mit Achtung sprach. Ein deutscher Gelehrter und Philosoph Ludwig Martin Kahle trat zwar als Apologet Leibnizens gegen Voltaire auf, und bewies die Unrichtigkeiten, die bey desselben Parallele zwischen Newton und Leibniz zum Grunde lagen; ward aber dafür mit höhnischem Spotte abgefertigt und lächerlich gemacht *).

Bald nachher diente der Optimismus dem Voltaire zum Gegenstande seiner spöttischen Laune; und hierin hatte er nicht Unrecht. Die Metaphysiker warfen in der That damals manche ungereimte Fragen über diesen Punct auf, und beantworteten sie wo möglich noch ungereimter. Da sie bey der Voraussetzung des Theismus die gegenwärtige Welt für die beste unter allen möglichen erklärten, welche Gott habe schaffen können; so sahen sie sich genöthigt, entweder die Wirklichkeit des Uebels in der Welt schlechthin zu leugnen, wogegen die Erfahrung doch so laut pro-

*) Elemens de la philosophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde. Par Mr. *de Voltaire*; à Amsterdam 1738. 8. — La Metaphysique de *Newton*; ou parallele des Sentimens de *Newton* et de *Leibnitz*; à Amsterd. 1740. 8. — Vergleichung der Leibnizischen und Newtonischen Metaphysik, wie auch verschiedener anderer philosophischer und mathematischer Lehrer beyder Weltweisen, angestellt und dem Hrn. von Voltaire entgegengesetzt von Lud. Mart. Kahle; Göttingen, 1740. 8. Französisch à la Haye 1744. 8. Voltaire erwiederte eine Courte Reponse aux longs discours d'un Docteur Allemand. — Von den sämtlichen Oeuvres de Voltaire hat man ebenfalls mehrere Ausgaben.

profeßiren, oder mit sich im Widerspruche zu stehen, und trotz allem Uebel die Welt doch für die beste Welt zu erklären. Dies letzte insbesondre war es, was den Voltaire zu seinem Romane Candide veranlaßte. Einige andere geistvolle und interessante philosophische Aufsätze von Voltaire finden sich noch in seinen Melanges de literature, d'histoire et de philosophie.

Obgleich die eigentlich philosophischen Schriften Voltaire's nicht an sich von sonderlichem Belange für die Wissenschaft sind; so hat er sich dennoch durch den Charakter seiner Werke überhaupt, auch seiner historischen, um die Cultur der Philosophie in manchen anderen Hinsichten ein großes indirectes Verdienst erworben. Er hat erstlich unstreitig eine vernünftigere religiöse oder vielmehr theologische Denkart unter den Gelehrten bewirken helfen. Es ist hier keinesweges die Absicht, alle die Spöttereyen in Schutz nehmen zu wollen, welche sich Voltaire gegen die Bibel, am meisten den historischen Theil derselben, so wie gegen die positive Religion im Ganzen erlaubt hat, oder gar sie als Ruhmwürdig hervorzuheben. Die Zügellosigkeit des Voltairischen Witzes hat hier allerdings die Grenze weit überschritten. Gleichwohl hat auch dies seine gute Folgen gehabt. Dadurch daß er den historischen Theil der Bibel angriff; manche scheinbare oder wirkliche Widersprüche und Sonderbarkeiten in den Sagen und Erzählungen des alten und neuen Testaments aufdeckte; auf die Bemühungen der Exegeten und Theologen, selbst die offenbarsten Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten zu erklären und zu vertheidigen, ein lächerliches Licht warf, ward er mit Ursache, daß man den historischen

Theil

Theil der Bibel von demjenigen, der wirklich als Quelle einer positiven Religion gelten kann, schärfer absonderte, das Dogma von der göttlichen Inspiration der biblischen Bücher strenger prüfte, die Anwendung desselben auf diese und jene einzelne biblische Bücher immer mehr einschränkte, es überhaupt ganz anders bestimmte, und so nach und nach der biblischen Exegese eine andere Richtung gab, wobey die Bibel weniger den Sarkasmen eines Kopfes, wie Voltaire, ausgesetzt war.

Was übrigens Voltaire'n und seinen naturalistischen Zeitgenossen wegen ihrer Ausfälle auf die positive Religion auch noch zur Entschuldigung gereicht, ist, daß sie dabey nicht sowohl den Protestantismus, als vielmehr die katholische Religion und Kirche im Auge hatten. Der Contrast, der sich zwischen der Dummheit und dem Aberglauben des großen Haufens, der Mönche, und der niederen katholischen Geistlichkeit, in Frankreich, Italien, den Niederlanden, und zwischen der auf den höchsten Grad gestiegenen sittlichen Verdorbenheit der vornehmern Geistlichkeit und Stände in Paris fand, mußte jene Köpfe zu Ausfällen der Art reizen, um so mehr, da diese Witzeleyen über Religion und Bibel in den Zirkeln vorzüglich bewundert wurden, in denen sich Voltaire und seine Freunde herumtrieben.

Zweytens Voltaire zeigte durch sein Beyspiel auffallend, daß die Einführung nicht allein der Philosophie, sondern auch der wissenschaftlichen Literatur überhaupt in das große Publicum, nicht sowohl von der steifen systematischen Form, als vielmehr von der Art der Darstellung abhänge, daß man durch die-

diese zu interessiren und zu gefallen wisse. Er weckte also die Gelehrten, vornehmlich die deutschen Gelehrten, in diesem Puncte zur Nachahmung. Sie fiengen itzt auch an, mehr Fleiß auf Composition und Schreibart zu wenden, als sie bis dahin gethan hatten. Man bemerkt häufig bey den deutschen Schriftstellern aus der Periode, wo Voltaire's Ruhm am höchsten war, einen polemischen Ton und Sticheleyen gegen ihn. Das ist eben ein Beweis, daß sie ihm nachzueifern suchten, und die Ueberlegenheit, die er im Urtheile des gebildeten Publicums gewonnen hatte, durch das, was sie selbst leisteten, mindern wollten. Voltaire war in seiner Art ein treffliches Muster, wie man literarische Gegenstände popular, praktisch, und anziehend behandeln müsse. Er verband Zerstreuung, Unterhaltung und Belehrung des Lesers auf die angenehmste Art mit einander. Seinen historischen Arbeiten macht man den Vorwurf, daß er zuweilen die Geschichte in einen Roman verwandelt habe, und der Vorwurf ist nicht ungegründet. Hier ist aber von seinen Werken, und also auch von seinen historischen, nur als Producten des Genies und philosophischen Geistes die Rede, und es ist die Frage, wenn er sich um historische Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit mehr bemüht hätte, ob er nicht dennoch alle Annehmlichkeiten seiner historischen Manier beybehalten haben würde.

Einer der vornehmsten französischen Naturalisten war d'Alembert, ein trefflicher geistvoller Schriftsteller, zugleich großer Physiker und Mathematiker, der auch einige Zeit sich in Berlin aufhielt, übrigens größtentheils zu Paris lebte. Er und Diderot waren die Hauptunternehmer der großen französischen

Encyklopädie, dieses berühmten Werkes, zu welchem sich damals die besten Köpfe Frankreichs vereinigten, und das für die Französische Litteratur, für den Geschmack und die wissenschaftlichen Studien der Französischen Nation, und vornehmlich für die philosophische, moralische, politische, und religiöse Denkart derselben von den entscheidensten Folgen gewesen ist. Man wollte in diesem Werke die wichtigsten Materien aus allen Disciplinen alphabetisch zusammenstellen; einzelne Artikel wurden besondern Gelehrten zur Ausarbeitung übertragen; und es ist nicht zu leugnen, daß viel Gutes und Vortreffliches darin geleistet ist. Die philosophischen Artikel sind aber fast sämtlich in dem einseitigen naturalistischen Geiste und Tone geschrieben, der die Urheber des Werkes beseelte. Sie zwecken darauf ab, den Katholicismus nicht bloß, sondern Alles, was positive Religion heißt, zu untergraben. D'Alembert und Diderot wählten in diesem Fache zu ihren Mitarbeitern keine andere, als solche, von denen sie wußten, daß sie mit ihnen einstimmig dächten; und man hat daher nicht Unrecht, wenn man den heutigen Verfall der Religion und Sittlichkeit in Frankreich bey den vornehmern und gebildetern Ständen größtentheils den sogenannten Encyklopädisten zuschreibt. Wie leidenschaftlich und selbst wie unedel sie in dem Stücke verfuhren, davon kann ein Beweis seyn, daß sie in einem Artikel Feuilles eine Stelle aus einem Werke Bonnet's einrückten, und statt der Wörter Dieu, Providence, die naturalistischer klingenden Nature, Loix generales, unterschoben, also aus Haß gegen die positive Religion offenbare Falsarii wurden.

Für die Geschichte der Philosophie ist bey der Französischen Encyklopädie am interessantesten der Ge-

sichtspunct, woraus D'Alembert und Diderot den Zusammenhang der Wissenschaften und Künste betrachteten und darstellten. Ihre Ideen darüber sind entwickelt in dem Discours preliminaire der Encyklopädie. Dieser enthält zwey Theile, deren einer die Genealogie der Wissenschaften, der andere die philosophische Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes seit der Wiederherstellung der Wissenschaften zu Gegenständen haben. Vom Baco von Verulam hat D'Alembert nur die encyklopädische Ordnung der menschlichen Erkentnisse entlehnt, nicht aber seine Vorstellungsart von der Genealogie der Wissenschaften, die ihm eigen ist; daher man ihn insofern mit Unrecht eines am Baco begangenen Plagiats beschuldigt hat.

Die menschliche Erkentniß besteht zunächst und vornehmlich aus Ideen, welche wir unmittelbar durch die Sinne empfangen haben, und aus der Verbindung und Vergleichung dieser Ideen. Die letztere wird im Allgemeinen Philosophie genannt, und begreift auch die Mathematik in sich. Die Scheidung beyder in ihre einzelnen Zweige gehört für die Encyklopädie selbst. Diese Vergleichung, Annäherung und Verbindung der unmittelbaren Ideen ist die erste Operation der Reflexion. Aber die Erkentnisse, welche wir durch die Vereinigung der primitiven Ideen gewinnen, sind nicht die einzigen, deren der menschliche Verstand fähig ist. Es giebt noch eine andere Gattung von Reflexionserkentnissen. Diese bestehn aus Ideen, welche wir uns selbst bilden, indem wir uns ähnliche Wesen mit denen, welche die Gegenstände unserer directen Erkentnisse ausmachen, einbilden oder zusammensetzen. Dies nennen wir

Nach-

Nachahmung der Natur, die den Alten so bekant war und von ihnen so lebhaft empfohlen wurde.

Da die unmittelbaren Ideen, welche uns am lebhaftesten reizen, auch diejenigen sind, deren Andenken wir am leichtesten bewahren; so sind es auch eben diese, welche wir durch die Nachahmung ihrer Gegenstände in uns am liebsten wieder zu erwecken suchen. Wenn die angenehmen Objecte uns in der Wirklichkeit mehr rühren, als in der bloßen Vorstellung, so wird das, was sie im letztern Falle an Annehmlichkeit verlieren, auf gewisse Weise durch diejenige Annehmlichkeit ersetzt, die aus dem Vergnügen der Nachahmung entspringt. In Ansehung der Objecte aber, die in der Wirklichkeit nur traurige, schmerzliche, beunruhigende Empfindungen verursachen würden, ist umgekehrt die Nachahmung angenehmer, als die Objecte selbst; weil diese uns in die angemessene Entfernung versetzt, wo wir das Vergnügen einer Gemüthsbewegung empfinden, ohne die in der Wirklichkeit damit verbundene Beschwerde. Erkentnisse dieser Art, die auf der Nachahmung der schönen Natur beruhen, sind alle Künste des Schönen, sowohl die bildenden, als die redenden.

Sehr fein sind die Bemerkungen D'Alembert's über den Ursprung des Ranges, welchen die Künste und Wissenschaften des Schönen vor den mechanischen Künsten im Urtheile der Menschen und in der bürgerlichen Gesellschaft insbesondre gewonnen haben. Man kann den Namen Kunst überhaupt einem jeden Systeme von Kentnissen beylegen, die sich möglicherweise auf Regeln bringen lassen, welche bestimt, unveränderlich, und von dem Eigensinne und

Vorurtheile der Individuen unabhängig sind. In diesem Sinne könte man mit Recht sagen, daß mehrere unserer Wissenschaften von der praktischen Seite betrachtet Künste sind. Aber so wie es Regeln giebt für die Operationen des Verstandes oder der Seele; so giebt es sie auch für die Thätigkeiten des Körpers, d. i. für diejenigen, welche auf die äußern Körper beschränkt, nur der Hand bedürfen, um ausgeübt zu werden. Daher rührt die Unterscheidung der Künste in freye (liberale) und mechanische, und die Superiorität, welche man jenen über diese einräumt. Diese Superiorität ist ohne Zweifel in mehrfacher Hinsicht ungerecht. So lächerlich inzwischen Vorurtheile seyn mögen; so ist doch unter ihnen keines ganz ohne Grund, oder, um es richtiger auszudrücken, keines ohne eine Veranlassung seines Ursprungs. Die Philosophie ist zuweilen nicht im Stande, die Misbräuche zu verbessern; aber sie kann doch stets ihre Quellen entdecken.

Da die körperliche Stärke das erste Princip war, was das Recht aller Menschen auf Freyheit und Gleichheit unnütz gemacht hat, so haben sich die Schwächern, deren Zahl immer die größte ist, mit einander vereinigt, um jenes Princip zu unterdrücken. Sie haben also mit Hülfe der Gesetze und verschiedener Arten von Statsverfassungen eine vertragsmäßige Ungleichheit eingeführt, so daß die körperliche Stärke aufhörte das Herschaftsprincip zu seyn. Sobald diese letzte Ungleichheit gesichert war, und die Menschen sich aus vernünftigen Gründen zu ihrer Erhaltung vereinigt hatten, unterließen sie doch nicht ihr insgeheim entgegenzuarbeiten, vermöge des Triebes nach Superiorität, welchen nichts in den Menschen vertilgen

gen kann. Sie suchten also eine Art von Entschädigung in einer weniger willkührlichen Ungleichheit; und da die körperliche Stärke, durch die Gesetze gebunden, ihnen kein Mittel der Superiorität mehr darbieten konte; so wurden sie genöthigt, die Verschiedenheit der geistigen Talente als ein Princip der Ungleichheit anzunehmen, das natürlicher, der Ruhe günstiger, und der menschlichen Gesellschaft nützlicher war. Dadurch rächte sich der edelste Theil unsers Wesens gewissermaßen wegen der Vorzüge, die der schlechtere Theil desselben usurpirt hatte; und die geistigen Talente wurden allgemein, als an Superiorität über die körperlichen Anlagen erhaben anerkant. Die mechanischen Künste, abhängig von der Handarbeit, und, wenn man sich so ausdrücken darf, einer Art von Routine unterjocht, wurden denjenigen Menschen überlassen, welche das Vorurtheil in die niedrigste Classe versetzte. Die Armuth, welche diese Menschen zwang, sich solchen Arbeiten zu widmen, öfter als ihr Geschmack und ihr Genie sie dazu leiteten, wurde hernach ein Grund, sie zu verachten: so sehr schadet die Armuth Allem, womit sie sich vergesellschaftet.

Die freyen Thätigkeiten des Geistes wurden dagegen der Antheil derer, die sich in dieser Hinsicht am meisten von der Natur begünstigt wähnten. Inzwischen wird doch der Vorrang, welchen die liberalen Künste vor den mechanischen gewonnen haben, durch die Anstrengung des Geistes, welche jene voraussetzen, und durch die Schwierigkeit, sich darin hervorzuthun, reichlich durch den weit größern Nutzen aufgewogen, welchen die letzteren meistens der Menschheit gewähren. Dieser Nutzen selbst ist Ursache ge-

worden, daß man sie auf eine bloß maschinenmäßige Thätigkeit zurückgebracht hat, um ihre Ausübung einer größeren Zahl von Menschen zu erleichtern. Gleichwohl darf die bürgerliche Gesellschaft, wenn sie auch mit Recht die großen Genies verehrt, denen sie ihre Aufklärung verdankt, doch nicht die Hände herabwürdigen und verachten, welche ihr dienen. Die Entdeckung des Compasses ist dem menschlichen Geschlechte nicht minder vortheilhaft gewesen, als es für die Physik die Erklärung der Eigenschaften der Magnetnadel seyn würde. Auch ist nicht zu vergessen, daß, wenn man das Princip des Unterschiedes der mechanischen und freyen Künste an sich selbst erwägt, es eine Menge Gelehrte giebt, deren Wissenschaft eigentlich nichts weiter, als eine mechanische Kunst, ist, und daß zwischen einem Kopfe mit Kentnissen ohne Ordnung, Verbindung und Brauchbarkeit angefüllt, und dem Instincte eines bloß mechanischen Handwerkers gar kein wesentlicher Unterschied obwaltet.

Die Verachtung, welche man gegen die mechanischen Künste hegt, scheint ihren Einfluß sogar bis auf die Erfinder derselben erstreckt zu haben. Die Namen dieser Wohlthäter des menschlichen Geschlechts sind fast sämtlich unbekant; während die Geschichte der Eroberer, der Verwüster desselben, weltkundig geworden ist. Und doch muß man vielleicht gerade bey den mechanischen Künstlern die bewundernswürdigsten Proben des menschlichen Scharfsinns, der Geduld und der Hülfsmittel des menschlichen Geistes suchen. Freylich sind die meisten Künste nur nach und nach erfunden worden, und es waren wohl mehr Jahrhunderte dazu erforderlich, um z. B.

die

die Uhren zu dem Grade der Vollkommenheit zu bringen, welchen sie gegenwärtig erreicht haben. Aber ist nicht derselbe Fall bey den Wissenschaften? Wie viele Entdeckungen, die ihre Urheber unsterblich gemacht haben, waren nicht durch die Forschungen der vorhergegangenen Jahrhunderte vorbereitet, oft bis zur Vollendung hingeführt, so daß es nur noch Eines Schrittes weiter bedurfte, um sie wirklich zu vollenden? Und warum sollten auch nur diejenigen, die einzelne Verbesserungen und Vervollkomnungen des Uhrwerks erfanden, nicht eben so viel Anspruch auf unsere Achtung haben, wie diejenigen, die nach und nach die Algebra vervollkomneten? Ausserdem, wenn man anders einsichtsvollen Männern Glauben beymessen will, welche die Verachtung, die der große Haufen gegen die mechanischen Künste hegt, nicht abgehalten hat, sie zu studiren; so giebt es so zusammengesetzte Maschinen, deren Theile so sehr von einander gegenseitig abhängen, daß es kaum glaublich ist, die Erfindung derselben sey nicht das Werk eines einzigen Kopfes gewesen. Ein so seltenes Genie, dessen Namen in der Vergessenheit begraben liegt, hätte es nicht verdient, an die Seite der kleinen Zahl schöpferischer Geister gesetzt zu werden, die uns in den Wissenschaften neue Bahnen und Aussichten gebrochen und eröffnet haben?

Von den liberalen Künsten, die man auf Principien zurückgeführt hat, werden diejenigen, welche die Nachahmung der Natur zum Gegenstande haben, schöne Künste genannt, weil das Vergnügen ihr vornehmster Zweck ist. Dies ist jedoch nicht das einzige Merkmal, welches sie von den nothwendigeren oder nützlicheren freyen Künsten, wie die Gramma-

 tik,

tik, die Logik, und die Moral absondert. Die letzteren haben feste und allgemein geltende Regeln, die jeder Mensch einem Andern mittheilen kann; anstatt daß die Ausübung der schönen Künste vorzüglich in einer Erfindung besteht, die ihre Gesetze nur vom Genie empfängt. Die Regeln, welche man über die Künste dieser Gattung festgestellt hat, betreffen eigentlich nur den mechanischen Theil derselben; sie bringen ohngefähr dieselbe Wirkung mit dem Teleskop hervor, sie helfen nur denen, die sehen können.

Aus allem Bisherigen erhellt, daß die verschiedenen Arten, wie unser Verstand auf die Objecte wirkt, und der verschiedene Nutzen, welchen er von diesen Objecten selbst zieht, das erste sich uns darbietende Mittel ist, um im Allgemeinen unsere Kentnisse von einander zu unterscheiden. Es bezieht sich hier Alles auf unsere Bedürfnisse, diese mögen nun schlechthin nothwendig seyn, oder auf Convenienz und Vergnügen, oder auf Gewohnheit, Eigensinn und Laune beruhen. Je entfernter die Bedürfnisse sind, oder je schwerer zu befriedigen, desto langsamer kommen die Kentnisse, die ihre Befriedigung voraussetzt, in der Geschichte der Künste und Wissenschaften zum Vorschein. Welche Fortschritte würde nicht die Arzneykunde auf Kosten der bloß speculativen Wissenschaften gemacht haben, wenn sie eben der Gewißheit fähig wäre, wie die Geometrie? Es giebt aber auch noch andere sehr ausgezeichnete Merkmale des Unterschieds in der Art, wie unsre Kentnisse uns afficiren, und in den verschiedenen Urtheilen, welche unsere Seele über ihre Ideen fällt. Diese Urtheile werden mit den Namen Evidenz, Gewißheit, Wahrscheinlichkeit, Gefühl und Geschmack belegt.

Die Evidenz komt strenge genommen nur solchen Ideen zu, deren Verbindung der Verstand auf einmal einsieht und begreift; die Gewißheit solchen, deren Verbindung nur mit Hülfe einer gewissen Zahl Zwischenideen eingesehen und begriffen werden kann, oder, was hiermit einerley ist, solchen Sätzen, deren Identität mit einem an und für sich selbst evidenten Principe nur durch einen längern oder kürzern Umweg entdeckt werden mag. Aus diesen Bestimmungen folgt, daß nach der Natur des menschlichen Verstandes dasjenige, was für den Einen evident ist, zuweilen für einen Andern nur gewiß seyn würde.

Man könte auch die Wörter Evidenz und Gewißheit noch in einem andern Sinne nehmen, und sagen, daß die erstere ein Resultat der bloßen Operationen des Verstandes sey, und sich auf metaphysische und mathematische Erkentnisse beziehe; die andere aber mehr physikalischen Gegenständen angehöre, deren Erkentniß die Frucht eines beständigen und unveränderlichen Verhältnisses unserer Sinne ist.

Die Wahrscheinlichkeit betrifft vorzüglich historische Thatsachen, und überhaupt alle vergangene, gegenwärtige und künftige Begebenheiten und Ereignisse, die wir einer Art von Zufalle zuschreiben, weil wir ihre Ursachen nicht mit Zuverlässigkeit herauszubringen vermögen. Derjenige Theil dieser Erkentniß, welcher das Gegenwärtige und Vergangene zum Objecte hat, ob er sich gleich auf das bloße historische Zeugniß gründet, bewirkt doch oft in uns eine eben so starke Ueberzeugung, wie diejenige ist, die aus Axiomen entspringt. Das Gefühl ist von

zwey-

zweyerley Gattung. Das eine für moralische Wahrheiten geeignet nennt man Gewissen; es ist eine Folge des natürlichen Gesetzes und der Ideen, welche wir vom Guten und Bösen haben. Man könte es die Evidenz des Herzens nennen; denn so verschieden es auch von der Evidenz des Verstandes ist in Ansehung speculativer Wahrheiten, so beherscht es doch unsern Geist mit derselben Gewalt. Die andere Gattung des Gefühls wird besonders afficirt durch die Nachahmung der schönen Natur, und das, was man Schönheit der Darstellung und des Ausdrucks nennt. Es faßt mit Entzücken die erhabene frappirende Schönheit; es entwickelt und entdeckt mit Feinheit die verborgene; es verschmäht und verbannt Alles, was nur den Schein des Schönen hat. Oft spricht es strenge Urtheile aus, ohne sich die Mühe zu geben, daß es die Gründe derselben aus einander setzte, weil diese Motive aus einer Menge von Ideen hervorgehen, die sich nicht gleich auf der Stelle angeben und noch weniger Andern mittheilen lassen, welche vielleicht dafür gar keine Empfänglichkeit haben. Dieser Art des Gefühls verdanken wir insbesondre den Geschmack und das Genie. Beyde gehen darin von einander ab, daß das Genie ein Gefühl ist, welches erzeugt, schafft, und bildet, der Geschmack hingegen ein Gefühl, welches über das Erzeugte, Geschaffene und Gebildete urtheilt.

Nach der Erörterung des successiven Ursprungs und der Verbindung der Künste und Wissenschaften läßt d'Alembert die encyklopädische Anordnung derselben folgen, wobey der vom Baco von Verulam entworfene Arbor Scientiarum zum Grunde liegt, nur

mit

mit manchen Abänderungen im Einzelnen. Diese encyklopädische Anordnung, verglichen mit denjenigen, die in unseren Zeiten entworfen sind, hat sehr große Mängel und Fehler, was auch ohne weitere Kritik aus der ersten Ansicht derselben erhellt. Den Beschluß des ganzen Discours preliminaire de l'Encyclopedie macht eine Uebersicht der vornehmsten Veränderungen in dem neuern Zustande der Wissenschaften und Künste seit Baco *).

Mit der Einleitung in die Encyklopädie und dem wissenschaftlichen Plane derselben hängt eine ausführliche Abhandlung d'Alemberts unter dem Titel: Elemens de philosophie, worin er die Principien seiner eigenen philosophischen Vorstellungsart vorgetragen hat, auf's genaueste zusammen. Den Inhalt dieser will ich also etwas näher charakterisiren **).

Die Philosophie überhaupt ist nach d'Alembert die Anwendung der Vernunft auf verschiedene Gegenstände, auf welche sie angewandt werden kann. Die Elemente der Philosophie dürfen also nur, aber müssen auch die Grundprincipien aller menschlichen Erkentnisse enthalten. Diese Erkentnisse sind von dreyfacher Art; sie bestehn entweder aus Thatsachen, oder aus Gefühlen, oder aus Resultaten der Reflexion. Die letztere Art schließt sich einzig und von

*) S. auch d'Alembert's Melanges de Litterature, d'Histoire et de philosophie; nouv. edit. Tomes V. Amsterd. 1760. 8. wo der Discours preliminaire de l'Encyclopedie an der Spitze des ersten Bandes steht. Angehängt ist eine Explication détaillée du Systeme des connaissances humaines von Diderot.

**) Ibid. T. IV.

von allen Seiten der Philosophie an; die beyden andern nähern sich dieser nur unter einigen Gesichtspuncten, aus welchen man sie betrachten kann. Die Wissenschaft der Thatsachen der Natur ist einer der großen Gegenstände des Philosophen; nicht um zu ihrer ersten und obersten Ursache hinaufzusteigen, was fast immer unmöglich ist; sondern um sie zu verbinden, zu vergleichen, in Classen zu ordnen, die einen durch die anderen zu erklären, und ihren Gebrauch im wirklichen Leben zu zeigen. Die Wissenschaft der historischen Thatsachen steht mit der Philosophie von zwey Seiten in Verknüpfung, durch die Principien, welche bey der historischen Gewißheit zum Grunde liegen, und durch den Nutzen, welcher sich aus der Geschichte ziehen läßt. Die Menschen, welche auf der Schaubühne der Welt auftreten, werden von dem Weisen als Zeugen gewürdigt, oder als Schauspieler beurtheilt; er studirt das moralische Universum, wie das physische, ohne von Vorurtheilen geblendet zu werden.

Die Wahrheiten des Gefühls gehören für den Geschmack, oder die Moral, und unter diesen beyden Gesichtspuncten bieten sie der philosophischen Betrachtung wichtige Gegenstände dar. Die Principien der Moral sind mit dem allgemeinen Systeme der bürgerlichen Gesellschaft genau verbunden, zum gemeinschaftlichen Wohle des Ganzen und der Theile, aus welchen dieses zusammengesetzt ist. Die Natur, welche wollte, daß die Menschen in Gesellschaft leben sollten, hat sie von der Mühe befreyt, die Regeln, nach denen sich ihr gegenseitiges Betragen richten muß, durch Räsonnement zu suchen; sie läßt sie dieselben durch eine Art von Inspiration erkennen,

und gewährt ihnen ein inneres Vergnügen, wenn sie sie befolgen; so wie sie antreibt, die Gattung fortzupflanzen durch die Lust, die sie damit verbindet. Sie führt den großen Haufen durch den Reitz des Eindrucks, die einzige Impulsion, die ihr angemessen ist. Aber sie überläßt es dem Weisen, in ihre Absichten einzudringen. Während andere Menschen sich auf die Empfindungen einschränken, welche die Natur ihnen gegen ihres Gleichen verliehen hat; beobachtet und untersucht der Weise die innige Verbindung dieser Gefühle mit seinem eigenen Interesse; er offenbart sie eben diesen Menschen, die sie nicht erkannten, und knüpft dadurch die Bande noch fester, welche sie vereinigen.

Einer ähnlichen Analyse unterwirft er die Wahrheiten des Gefühls, die sich auf Gegenstände des Geschmacks beziehen. Ausgeklärt durch eine subtile und gründliche Metaphysik, unterscheidet er die allgemeinen Principien des Geschmacks, die bey allen Völkern gleich sind, von denen, die durch den Charakter, das Genie, und den Grad der Empfindlichkeit der Nationen oder Individuen modificirt werden. Durch diese Unterscheidung sondert er das wesentliche Schöne von dem conventionellen. Gleich ferne von einer mechanischen principienlosen Entscheidung, und einer zu spitzfindigen Discussion, treibt er die Analyse des Gefühls nur so weit, wie sie gehen kann. Er studirt den Eindruck, welche schöne oder für schön gehaltene Gegenstände auf ihn machen, giebt sich und Andern davon Rechenschaft, und wenn er, so zu reden, sein Vergnügen mit seiner Vernunft in Einstimmung gebracht hat, so beklagt er ohne Anmaßung, und ohne Bestreben, sie gleichsam mit Gewalt zu über-

überzeugen, diejenigen, denen durch die Natur, oder durch die Gewohnheit eine andere Art zu empfinden zu Theile geworden ist.

Da die Philosophie Alles umfaßt, was zum Bezirke der Vernunft gehört, und die Vernunft mehr oder weniger ihre Herschaft über alle Gegenstände unserer natürlichen Erkentniß ausdehnt; so folgt, daß man von den Elementen der Philosophie nur eine einzige Gattung von Erkenntnissen ausschließen müsse, nehmlich diejenigen, welche mit der geoffenbarten Religion zusammenhängen. Diese sind den menschlichen Wissenschaften durchaus fremde, nach ihrem Inhalte, Charakter, und selbst nach der Art der Ueberzeugung, welche sie in uns bewirken. Mehr, wie **Pascal** bemerkt, für das Herz bestimt, als für den Verstand, verbreiten sie das lebendige ihnen eigenthümliche Licht nur in einer Seele, die schon durch göttlichen Einfluß vorbereitet ist. Der **Glaube**, sagt d'**Alembert** spottend, ist **ein sechster Sinn**, den der Schöpfer nach Willkühr den Menschen gewährt oder verweigert; und in eben dem Grade, in welchem die erhabenen Wahrheiten der Religion über die trocknen speculativen der menschlichen Wissenschaft erhaben sind, in eben diesem erhebt sich auch der innere übernatürliche Sinn, mit welchem auserwählte Menschen jene Wahrheiten fassen, über den groben und gemeinen, wodurch jeder andere Mensch die philosophischen Wahrheiten erkennt.

Wenn inzwischen die Philosophie nicht eine entweihende räuberische Hand an die Gegenstände der Offenbarung legen darf; so kann und muß sie doch die Gründe unsers Glaubens prüfen. – Die Principien

pien dieses Glaubens sind in der That dieselben mit denen, welche der historischen Gewißheit zum Fundamente dienen, nur mit dem Unterschiede, daß in Sachen der Religion die Zeugnisse, welche die Basis davon sind, einen Grad der Evidenz und Kraft haben müssen, welche der Wichtigkeit und Erhabenheit ihrer Gegenstände entsprechen. Der Vernunft gebührt es also, hier Regeln der Kritik festzusetzen, um alle schwache Beweise zu entfernen; diejenigen, welche alle Religionen für sich benutzen könten, von denen zu trennen, die nur der einzig wahren angemessen sind; endlich den wahren Beweisen die Stärke und Deutlichkeit zu geben, deren sie nur empfänglich seyn mögen. Auf diese Weise kehrt der Glaube in das Gebiet der Philosophie zurück, wiewohl nur — um eines desto sicherern Triumpfs zu genießen.

Die Gegenstände der Elemente der Philosophie reducirt d'Alembert auf vier Hauptbegriffe, Raum, Zeit, Verstand, und Materie. Die Geometrie bezieht sich auf den Raum; die Astronomie und Geschichte auf die Zeit; die Metaphysik auf den Verstand; die Physik auf die Materie; die Mechanik auf den Raum, die Zeit und die Materie zugleich; die Moral auf den Verstand mit der Materie verbunden, d. i. auf den Menschen; die schönen Wissenschaften und die Künste beziehen sich endlich auf den Geschmack und die Bedürfnisse des Menschen. So verschieden auch diese Wissenschaften unter einander seyn mögen, sowahl in Ansehung ihres Umfangs, als ihrer Natur, so giebt es doch nichts desto weniger allgemeine Gesichtspuncte, aus welchen ihre Elemente behandelt werden müssen. Es giebt eben

so auch merkwürdige Unterschiede in der Art, jene allgemeinen Gesichtspuncte auf die Elemente jeder besonderen Wissenschaft anzuwenden.

Die Wahrheiten, welche die Elemente der Philosophie ausmachen, sind zweyerley: erstlich diejenigen, welche das erste Glied der unermeßlichen Kette aller Erkentnisse bilden; zweytens diejenigen, welche den Vereinigungspunct mehrer Zweige dieser Erkentnisse abgeben. Die Wahrheiten der ersten Gattung haben das unterscheidende Merkmal, daß sie von keiner anderen abhängen, und ihre Beweise selbst mit sich führen. D'Alembert will unter ihnen nicht die sogenannten Axiome verstanden wissen, die meistens identische Sätze sind, durch welche man in der Erkentniß nicht einen Schritt weiter komt. Für die wahren Principien, von denen man ausgehen müsse, erklärt er einfache allgemein anerkannte Thatsachen, die nicht wiederum andere Thatsachen voraussetzen, die man folglich nicht weiter erklären oder ihrer Existenz nach bestreiten kann; in der Physik z. B. die alltäglichen Phänomene, welche Jedermann wahrnimt; in der Geometrie die in die Sinne fallenden Eigenschaften der Ausdehnung, in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, als Quelle ihrer gegenseitigen Thätigkeit; in der Metaphysik das Resultat unserer Sensationen; in der Moral die ursprünglichen allen Menschen gemeinschaftlichen Neigungen und Gefühle. Demnach ist die Philosophie keinesweges bestimt, sich in die allgemeinen Eigenschaften des Daseyns und der Substanz, in unnütze Untersuchung abstracter Begriffe, in willkührliche Distinctionen und endlose Nomenclaturen zu verlieren. Sie ist entweder eine Wissenschaft von Thatsachen, oder — von Chimären.

Alle

Alle unsere Ideen hält d'Alembert für ursprünglich einfache; aber in einem eigenen Sinne. Denn so zusammengesetzt auch ein Object seyn mag, so ist doch die Operation, wodurch wir dasselbe begreifen, nur Eine; so daß folglich es eine einzige einfache Thätigkeit ist, wenn wir uns einen Begriff von einem Körper bilden, als einer Substanz, die zugleich ausgedehnt, undurchdringlich ist, und Figur und Farbe hat. Man muß deßwegen über den Grad der Einfachheit der Ideen nicht nach der Natur der Thätigkeiten des Verstandes urtheilen; vielmehr ist es die Einfachheit des Objects, die hier entscheidet; und diese Einfachheit wird nicht bestimt durch die geringe Zahl der Theile des Objects, sondern durch die Zahl der Eigenschaften, welche man dabey betrachtet. Sollte folglich auch der Raum aus Theilen zusammengesetzt, und kein einfaches Wesen seyn; so ist doch die Idee, welche wir davon haben, eine einfache Idee, weil alle Theile des Raums von derselben Beschaffenheit sind, folglich die partiellen Ideen, welche die Vorstellung des Raumes enthält, auch einander völlig gleich sind. Eben so verhält es sich mit der Vorstellung der Zeit. Die Idee des Körpers hingegen ist zusammengesetzt, weil sie die verschiedenen und trennbaren Ideen der Undurchdringlichkeit, der Figur und Ausdehnung in sich schließt.

Man kann die einfachen Ideen nach zwey Hauptgattungen ordnen. Die erste Gattung befaßt die abstracten Begriffe. Die Abstraction ist in der That nichts anders, als die Thätigkeit, wodurch wir an einem Objecte eine besondre Eigenschaft erwägen, ohne auf die anderen Eigenschaften aufmerksam zu seyn; dergleichen sind die schon er-

wähnten Ideen der Ausdehnung und der Dauer, der Existenz, der Sensation u. a. Die zweyte Gattung der einfachen Ideen enthält die primitiven, welche wir ursprünglich durch die Sinne erwerben, wie die Vorstellungen der besonderen Farben, des Kalten, des Warmen u. w.

Man kann eine einfache Idee nicht besser darstellen, als durch das Wort, welches sie bezeichnet. Eine Definition würde sie nur verdunkeln. Aber alle Begriffe, die mehr einfache Ideen in sich schließen, müssen definirt werden, geschähe es auch nur, um diese Ideen daraus zu entwickeln. So werden z. B. in der Mechanik weder der Raum, noch die Zeit, definirt werden dürfen, wohl aber die Bewegung, weil die Idee der Bewegung die Ideen des Raumes und der Zeit in sich faßt. Die einfachen Ideen, welche zu einer Definition gehören, müssen denn so von einander unterschieden werden, daß man keine derselben wegnehmen kann, ohne die Definition unvollständig zu machen. Hierauf muß man vorzüglich achtsam seyn, damit nicht Andere für zwey verschiedene Begriffe halten, was individuell nur ein und derselbe Begriff ist. Nach diesem Principe wird eine Definition um so deutlicher seyn, vorausgesetzt daß an dem Uebrigen nichts vermißt wird, je kürzer sie ist; man kann sogar, um sie noch mehr abzukürzen, zusammengesetzte Ideen in dieselbe aufnehmen, nur müssen sie vorher erklärt oder an und für sich selbst leicht erklärbar seyn. Ueberhaupt dient eine leicht verständliche Kürze mehr als man glaubt, zur Deutlichkeit; sie unterscheidet sich nicht von der Präcision, welche darin besteht, nur solche Ideen zu gebrauchen, die nothwendig sind; sie in eine schickliche

Ord-

Ordnung zu bringen, und sie angemessen auszudrücken.

Die meisten Philosophen behaupten, der Zweck der Definitionen sey, die Natur der definirten Objecte selbst zu erklären. Soll diese Behauptung einen Sinn haben, so fällt sie mit der obigen zusammen, welche letztere jedoch viel weniger zweydeutig ist. In der That sind wir nicht bloß in Ansehung der Natur jedes besondern Dinges als solchen unwissend; sondern wir wissen auch nicht einmal, was die Natur eines Dinges als solche sey. Die Natur der Dinge in ihrer Beziehung zu uns betrachtet ist bloß die Entwickelung der einfachen Ideen, welche in den Begriffen liegen, die wir uns von diesen Dingen machen. Der berühmte Streit der Realisten und Nominalisten war daher ein bloßer Wortstreit. Die Definitionen sind weder bloß real, noch bloß nominal; sie sind mehr als bloße Namenerklärungen, und weniger als Sacherklärungen; sie erklären die Natur des Gegenstandes, wie wir denselben uns vorstellen und begreifen; aber nicht, wie er ist.

Von Principien unserer Erkenntniß können wir nur reden, soferne diese von gewissen Vorstellungen und Begriffen anhebt. An sich mögen diese den Namen der Principien nicht verdienen; sie sind vielleicht sehr entfernte Folgerungen aus andern allgemeinern Principien, die ihre sublimité unsern Blicken entzieht. Wir müssen nicht die ersten Bewohner des Meergestades nachahmen, die, weil sie keine Grenze des Meers erblickten, sich einbildeten, daß es keine habe.

Was die Wahrheiten betrifft, welche die Vereinigungspuncte der verschiedenen Glieder in der Kette der wissenschaftlichen Erkentnisse ausmachen; so sind diese nicht Principien, weder an sich selbst, noch in Beziehung zu uns, weil sie die Resultate mehr anderer Wahrheiten sind. Sie gehören aber doch zu den philosophischen Elementen durch die große Zahl der Wahrheiten, die aus ihnen wiederum hervorgehen, und können in dieser Hinsicht als Principien vom zweyten Range betrachtet und behandelt werden. Man wird diese Principien an einem doppelten Merkmale erkennen: sofern sie eine große Zahl einzelner Wahrheiten unter sich befassen, und selbst wiederum von zwey oder mehr primitiven Wahrheiten abhängig sind. Bemerkt man diese Abhängigkeit nicht gleich auf den ersten Blick, so läßt sich das Intervall durch einige Wahrheiten ausfüllen, die zur Bewirkung der Verbindung bestimt sind, und die sie zwar nicht unmittelbar berühren dürfen, aber doch in eine angemessene Distanz gestellt sind, um dem Verstande den Uebergang von den secundären zu den primitiven Principien zu erleichtern. Jene Wahrheiten, welche die ersten Principien mit denen des zweyten Ranges verbinden, werden gewöhnlich einige andere Wahrheiten unter sich fassen in collateralen Zweigen, und dadurch leicht für solche zu erkennen seyn, welche man vorzugsweise in den Elementen der Philosophie zu gebrauchen hat.

Bey der popularen Logik, die d'Alembert nun vorträgt, will ich nicht verweilen; aber seine Idee von der Metaphysik, da sie in den philosophischen Artikeln der Encyklopädie zum Grunde liegt, ist einer kurzen Charakteristik nicht unwerth.

Un-

Unsere Ideen sind das Princip unserer Erkentniß, und diese Ideen selbst haben abermals ihr Princip in unseren Sensationen. Dies ist ein Factum der Erfahrung. Wie vermögen aber die Sensationen unsere Ideen hervorzubringen? Das ist die erste Frage, welche der Philosoph sich vorzulegen hat, und auf deren Untersuchung und Beantwortung das System der philosophischen Elemente zunächst gerichtet ist. Die Theorie vom Ursprunge unserer Ideen gehört also der Metaphysik an; sie ist einer ihrer vornehmsten Gegenstände; und vielleicht sollte sie sich ganz hierauf einschränken. Fast alle übrige Probleme, die sie aufzulösen strebt, sind unauflöslich oder frivol; sie sind bloß Nahrung des esprits téméraires, ou des esprits faux. Man darf sich deswegen gar nicht darüber wundern, wenn so viel spitzfindige Fragen, die immer von neuem aufgeworfen und verhandelt, nie gelöst wurden, bey allen guten Köpfen jene Wissenschaft, die man Metaphysik, als leer an Inhalte und voll Zänkereyen, verächtlich gemacht haben. Gegen diese Verachtung würde sie gesichert gewesen seyn, wenn sie sich innerhalb ihrer natürlichen Schranken gehalten, und nicht nach Erkentnissen zu streben sich angemaaßt hätte, die sie entweder nicht erreichen kann, oder welche zu erwerben nicht der Mühe werth war. Man kann in einem gewissen Verstande von der Metaphysik sagen: Daß entweder Jedermann sie weiß, oder Niemand; oder, um es genauer auszudrücken, daß Jedermann die Metaphysik nicht weiß, die Niemand wissen kann. Es geht mit metaphysischen Systemen, wie mit Theaterstücken. Die Wirkung ist verfehlt, wenn sie nicht allgemein ist. Das Wahre in der Metaphysik gleicht dem Wahren in

Sachen des Geschmacks; es ist ein Wahres, wovon der Verstand jedes Menschen den Keim in sich trägt, dem zwar die meisten Menschen keine Aufmerksamkeit widmen, das sie aber anerkennen, sobald man es ihnen zeigt. Es scheint, daß Alles, was man aus einem guten metaphysischen Buche lernt, nur eine Art von Erinnerung an das ist, was unsere Seele bereits gewußt hat. Die damit verbundene Dunkelheit fällt immer dem Schriftsteller zur Schuld, weil die Wissenschaft, welche er lehren will, keine andere Sprache, als die Sprache des gemeinen Lebens hat. Man kann auf gute metaphysische Schriftsteller anwenden, was von guten Schriftstellern oft gesagt ist: es ist Niemand, der, indem er sie liest, nicht glaubt, eben so über die Dinge reden zu können, wie sie. Wenn inzwischen alle Menschen die Anlage haben, metaphysische Theorieen zu verstehen, so haben nicht alle die Anlage, sie aufzustellen und Andre dadurch zu belehren.

Das Verdienst, wahre und einfache Begriffe mit Leichtigkeit dem Verstande Anderer beyzubringen, ist viel größer, als man denkt, weil die Erfahrung uns zeigt, wie selten es sey. Richtige metaphysische Ideen sind gemeine Wahrheiten, die Jeder faßt, die aber wenig Menschen das Talent haben, zu entwickeln; so schwer ist es, bey was für Materien es auch seyn möge, sich das eigen zu machen, was Jedermann angehört.

Die Untersuchung der Thätigkeit des Geistes, wodurch derselbe von den Sensationen zur Kenntniß der äußern Objecte übergeht, ist unstreitig der erste Schritt, welchen die Metaphysik thun muß. Wie geht

geht unsere Seele gleichsam aus sich heraus, um sich der Existenz dessen zu vergewissern, was nicht sie ist? Tous les hommes franchissent ce passage immense; tous le franchissent rapidement et de la meme maniere. Es ist also hinreichend, wenn wir uns selbst studiren, um in uns die Principien zu finden, welche dienen können, die grosse Frage von der Existenz der äußern Dinge zu beantworten. Diese Frage schließt drey andere in sich, welche man nicht verwechseln und verwirren muß: 1) Wie schließen wir von unseren Sensationen auf die Existenz der äußern Dinge? 2) Ist dieser Schluß demonstrativ? 3) Wie gelangen wir mittelst eben jener Sensationen dazu, uns Ideen von Körpern und Ausdehnung zu bilden?

Das erste Problem, meynt d'Alembert, da es eine wahre Thatsache zum Gegenstande habe, könne mit aller möglichen Evidenz aufgelöst werden. Der Schluß von Sensationen auf äußere Dinge, welche sie verursachen und ihnen entsprechen, ist eine Operation des Verstandes, die nur den Philosophen in Verwunderung setzt, wiewohl er sich darüber zu verwundern ein Recht hat. Das Volk lacht anfangs über seine Verwunderung, theilt sie aber sehr bald mit ihm, wenn es nur erst ein wenig darüber reflectirt hat. Inzwischen bleibt hier nichts anders übrig, als der Anleitung der Natur zu folgen, die dem Menschen das Gefühl gab, um ihn von der Existenz der äußern Dinge zu überzeugen. Die Undurchdringlichkeit, als die wesentlichste Qualität der Körper, lernen wir nur durch das Gefühl kennen; und so wie wir dem gesunden Gefühle trauen können und müssen, so können und müssen wir auch den übrigen Sinnen trauen.

Um unsern eigenen Körper von andern äußern Körpern zu unterscheiden ist folgende Wahrnehmung hinlänglich. Wenn ein Theil unsers eigenen Körpers einen andern berührt, so ist unsere Sensation gedoppelt; hingegen ist sie einfach und ohne Replik, wenn wir einen fremden Körper berühren. Auf diese Art können wir sehr leicht Uns und das Unsrige von dem unterscheiden, was nicht Wir, und was außer Uns ist.

Aber ist der Schluß vom Gefühle auf äußere Dinge demonstrativ? Die Philosophen sind über diesen Punct sehr uneinig, ob sie gleich sämtlich eingestehen, daß unser Hang, die Existenz der äußern Dinge anzunehmen, unvertilgbar und durch keine Philosophie zu überwinden sey. D'Alembert widerlegt mehrere von den Philosophen vorgebrachte Gründe, warum der Behauptung von der Existenz der äußern Dinge eine demonstrative Gewißheit zukommen müsse, unter andern das Cartesische Raisonnement, daß Gott, das wahrhaftigste Wesen, uns täuschen würde, wenn die äußern Dinge nicht wirklich außer uns wären, zumal da Gott selbst der Urheber unserer Vorstellungen von äußern Dingen ist. Die beste Antwort auf die obige Frage, hält er dafür, sey diejenige, welche einst Diogenes dem Zeno gab: Wer nicht an wirkliche äußere Dinge glaubt, der mag mit Phantomen leben und raisonniren. Sehr sonderbar findet d'Alembert mit Recht, daß Malebranche bloß aus dem Grunde die Existenz der Materie nicht geleugnet habe, um nicht der Offenbarung zu widersprechen. Als ob die Offenbarung selbst nicht auf dem Glauben an äußere Dinge beruhte! — Man bewege doch einen Un-

gläu-

gläubigen, die Existenz der Körperwelt zu leugnen, und er wird sich bald schämen, ein Ungläubiger zu seyn, wenn er anders nicht den Verstand ganz verloren hat. Bey den christlichen Philosophen ist es sonst immer die Vernunft, welche den Glauben vertheidigt; hier durch eine besondere Disposition des Verstandes ist es der Glaube des Malebranche, der seine Vernunft vor der unhaltbarsten und ungereimtesten Lehre bewahrt hat.

Ueberhaupt ist die einzig gültige Antwort, welche man den Zweiflern an der Existenz der Körper entgegensetzen kann, diese: dieselben Wirkungen entspringen aus denselben Ursachen. Nimt man nun für einen Augenblick die Existenz der Körper an, so könten die Sensationen, welche sie in uns hervorbringen, weder lebhafter, noch beständiger, noch einförmiger seyn, als diejenigen, welche wir haben; also müssen wir voraussetzen, daß die Körper existiren. So weit kann das vernünftige Raisonnement in dieser Materie nur gehen, und dabey müssen wir stehen bleiben.

Die Illusion in Träumen frappirt uns unstreitig eben so lebhaft, als ob die Objecte uns wirklich gegenwärtig wären. Aber wir entdecken doch die Illusion, wenn wir beym Erwachen wahrnehmen, daß das, was wir glaubten zu sehen, zu fühlen, oder zu hören, gar keine Beziehung oder Verbindung weder mit dem Orte gehabt habe, wo wir sind, oder mit dem, was wir uns vorher gethan zu haben erinnern. Wir unterscheiden also doch das Wachen von dem Schlafe durch den Zusammenhang der Handlungen, die während des Wachens auf einander folgen und einander ver-

veranlassen; diese bilden eine Kette, die von den Träumen auf einmal zerrissen oder unterbrochen wird, und bey der wir ohne Mühe die Lücken bemerken, welche der Schlaf darin verursacht hat. Hiernach kann man die wirkliche Existenz der Objecte von der erträumten sondern.

Das dritte obige Problem: Wie wir zu den Ideen von Körpern und von Ausdehnung gelangen? ist unstreitig mit den bedeutendsten, und mit in einem gewissen Sinne unauflöslichen Schwierigkeiten verbunden. Das Gefühl lehrt uns freylich das, was unser ist, von dem, was unsern Körper umgiebt, trennen; es macht, so zu sagen, daß wir um uns her, wie um einen Mittelpunct, das Universum beschreiben; aber wie kann es uns die Vorstellung von der gegenseitigen Contiguität der Partikeln geben, worin eigentlich der Begriff der Ausdehnung besteht? Hierüber kann uns die Philosophie, wie d'Alembert glaubte, nur eine sehr unvollkomne Aufklärung geben. Wir können nehmlich nicht bis auf die einfachen Perceptionen zurückgehen, welche die Elemente dieser vielfachen Perception sind, so wie wir nicht zu den Elementen der Materie zurückgehen können. Denn jede primitive, einzige und elementarische Perception kann nur ein einfaches Ding zum Objecte haben; und es ist uns eben so unmöglich, zu begreifen, wie die Vereinigung einer endlichen oder unendlichen Zahl einfacher Perceptionen eine zusammengesetzte hervorbringt, als zu begreifen, wie ein zusammengesetztes Wesen aus einfachen entstehen könne. Kurz die Sensation, welche uns die Ausdehnung erkennen läßt, ist nach ihrer Natur eben so unerklärlich, wie die Ausdehnung selbst. Daher

wird

wird auch das Wesen der Materie, und die Art, wie wir uns dieselbe vorzustellen vermögen, stets im Dunkeln bleiben. Wir können aus unseren Sensationen schließen, daß es Dinge außer uns gebe; aber ob das, was wir Materie nennen, der Idee gleich sey, welche wir uns davon machen; dies einzusehen, darauf müssen wir Verzicht thun.

In jeder Wissenschaft giebt es wahre oder vermeynte Principien, die man durch eine Art von Instinct faßt, dem man sich ohne Widerrede überlassen muß. Sonst müßte man bey den Principien ein Fortgehen in's Unendliche annehmen, was eben so ungereimt seyn würde, wie ein Fortgehen in's Unendliche bey den Dingen und Ursachen, wodurch Alles ungewiß würde aus Mangel eines festen Punctes, von welchem man anheben könte. Unsere Sensationen sind uns verliehen, um unsere Bedürfnisse, nicht aber um unsere Neigungen zu befriedigen, um uns von dem Verhältnisse zu unterrichten, worin die äußern Dinge zu uns stehen, nicht, um uns diese an sich ihrem Wesen nach kennen zu lehren. Was liegt uns auch im Grunde daran, in das Wesen der Körper einzudringen, sobald wir nur bey der Materie, wie wir dieselbe vorstellen und begreifen, die Eigenschaften, die wir als primitive betrachten, von denen absondern können, die wir als secundare wahrnehmen, und sobald das allgemeine System der Erscheinungen, immer in Einigkeit und Zusammenhange, uns nirgend Widersprüche darstellt?

Gesetzt aber auch, daß die Materie, so weit wir sie begreifen, ein von demjenigen, was sie an sich ist, sehr verschiedenes Phänomen wäre; daß wir durch-

durchaus keinen richtigen Begriff von ihrem Wesen hätten; so würde uns doch die tägliche Erfahrung lehren, daß die Vereinigung von Substanzen, was sie auch an sich seyn möge, die wir Materie nennen, des Handelns, Wollens, Empfindens und Denkens unfähig sey. In jener Vereinigung von Substanzen, welche die Materie ausmacht, kann also auch das denkende Princip nicht enthalten seyn. Der Weise beschränkt sich also auch auf diese unstreitige Wahrheit, ohne weiter die Gründe von den meisten Phänomenen aufzusuchen, die unsere Sensationen begleiten. Er wird sich z. B. gar nicht um eine Erklärung bemühen, warum und wie wir das Gefühl auf die Extremitäten unsers Körpers beziehen, und warum das empfindende Princip in uns, das von Natur einfach und untheilbar ist, bald successiv, bald simultan in alle äußere Theile des Körpers versetzt wird, die durch äußere Objecte afficirt werden. Im Allgemeinen ist nie zu vergessen, je mehr man die verschiedenen Probleme, die der Metaphysik angewiesen werden, zu ergründen trachtet; desto mehr erkennt man, daß ihre Lösung über die Schranken unsers Verstandes hinausgeht, und daß sie also von den Elementen der Philosophie ausgeschlossen werden müssen. In diese Classe muß auch eine zahllose Menge anderer Fragen gerechnet werden z. B. Worauf die Vereinigung des Körpers und der Seele und ihre gegenseitigen Einwirkungen beruhen? — Zu welcher Zeit die Seele mit dem Körper verbunden sey? — Ob die Gewohnheiten und Fertigkeiten im Körper und in der Seele zugleich, oder in der Seele allein liegen? — Worin die Ungleichheit der Geister bestehe? — Ob diese Ungleichheit in den Seelenwesen ihren Grund habe, oder einzig von der Disposition

des

des Körpers, der Erziehung, den Umständen, und den Verhältnissen in der bürgerlichen Gesellschaft abhänge? — Wie verschiedene Objecte auf übrigens ihrer Natur nach gleiche Seelen so verschieden einwirken können, oder wie einfache Substanzen ihrer Natur nach ungleich seyn können? — Wie die Thiere, die mit uns gleiche Organe, gleiche, oft lebhaftere, Sensationen haben, doch auf diese Sensationen beschränkt bleiben, ohne daraus, wie wir, eine Mannichfaltigkeit abstracter und reflectirter Ideen zu ziehen, ohne sich metaphysische Begriffe, eine Sprache, Gesetze, Wissenschaften und Künste zu bilden? — Endlich wie weit kann die Reflexion bey den Thieren gehen, und warum geht sie nicht weiter? Alle diese Fragen sind unbeantwortlich, und die Philosophen sollten sie deswegen für immer aufgeben.

Das Daseyn der Objecte unserer Sensationen, unsers Körpers, und des denkenden Wesens in uns führt den Philosophen zu der großen Wahrheit vom Daseyn Gottes. Diese Wahrheit kann nicht erst durch die Offenbarung erkannt werden, weil diese jene voraussetzt. Auch hier muß der vernünftige Philosoph bey den Beweisen stehen bleiben, die allen Secten gemeinschaftlich sind, und sich auf Principien stützen, welche in jedem Zeitalter von allen Menschen für gültig anerkant wurden. Er wird also das Daseyn Gottes in den Phänomenen des Universums zu erkennen trachten, in den bewundernswürdigen Gesetzen der Natur, nicht in den metaphysischen, die so vielen Einwürfen ausgesetzt sind, und die Jeder nach Willkühr ausdehnen, modificiren und einschränken kann, sondern in den primitiven Gesetzen auf die unwandelbaren Eigenschaften der Körper gegründet.

Mögen

Mögen diese so einfachen Gesetze auch aus der Existenz der Materie selbst hervorzugehen scheinen; sie enthüllen um desto besser die höchste Intelligenz. Durch die Art, wie diese die verschiedenen Theile unsers Universums zusammenfügte, scheint sie nichts weiter bedurft zu haben, als der Maschine nur den ersten Stoß zu geben, um auf immer ihre mannichfaltigen Phänomeue zu ordnen, und wie durch Einen Willensact den beständigen unabänderlichen Gang der Natur zu bewirken; einen Stoß, der zu wunderbar ist und zu sehr den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt, als daß er die Wirkung eines blinden Zufalls seyn könte. Also in diesen allgemeinen Gesetzen der Natur wird der Philosoph das höchste Wesen antreffen, und zwar in ihnen mehr, als in den besondern Naturphänomenen. Ein Insect, das dem Anscheine nach so wenig Raum im Universum einnimt, offenbart freylich einem aufmerksamen Beobachter die unendliche Weisheit eben so sehr, wie die allgemeinen Naturerscheinungen; aber das Schauspiel der letztern ist doch weit mehr geeignet, um Aller Augen auf sich zu ziehen, und die besten Beweise für Lehren dieser Art sind immer diejenigen, wodurch die meisten Menschen überzeugt werden können.

Nächst der Existenz Gottes interessirt uns unter allen metaphysischen Lehren am meisten diejenige, die uns die Unsterblichkeit nach dem Tode verspricht. Da diese zugleich ein Resultat der Philosophie und der Offenbarung ist, so muß man genau unterscheiden, was sie von der einen und von der anderen entlehnt. Die Philosophie liefert dringende Argumente für die Realität eines künftigen Lebens. Wir haben sehr starke Gründe zu glauben, daß unsere Seele

ewig

ewig fortdauern werde, weil Gott sie nicht zerstören könnte, ohne sie zu vernichten, und die Vernichtung dessen, was einmal von Ihm hervorgebracht worden ist, seiner Weisheit nicht angemessen scheint; weil sogar die Körper nur ihre Form umwandeln, aber ihrem Wesen nach nicht untergehen. Gleichwohl haben wir auf der anderen Seite das Beyspiel der Thiere vor uns, bey denen die immaterielle Substanz mit ihnen untergeht, und auch des großen Princips müssen wir hier eingedenk seyn, daß kein erschaffenes Ding seiner Natur nach unvergänglich ist. Gott kann also die menschlichen Seelen nur für eine kurze Zeit geschaffen haben; und die Undurchdringlichkeit der ewigen Rathschlüsse würde uns immer in einer Art von Ungewißheit über diesen wichtigen Gegenstand erhalten, wenn nicht die geoffenbarte Religion unserer schwachen Einsicht zu Hülfe käme, um das zu ergänzen, was ihr mangelt. Auf der einen Seite fodert die Tugend, die in dieser Welt oft unglücklich ist, von der Gerechtigkeit des höchsten Wesens eine Belohnung nach dem Tode; auf der anderen Seite lehrt uns die Offenbarung, warum Gott der Tugend die Belohnung in diesem Leben nicht gewähre, oder zugebe, daß sie unglücklich sey, ungeachtet sie es nicht verdient hat. Bloß die Religion, sagt Pascal, verhindert, daß der Zustand des Menschen in diesem Leben ein Räthsel ist.

Wird die Existenz des höchsten Wesens einmal angenommen, so müssen wir uns auch nach der Art der Verehrung erkundigen, die wir ihm schuldig sind. Aber obgleich die Philosophie uns bis auf einen gewissen Punct hierüber unterrichtet; so ist doch die Aufklärung, welche sie uns verschafft, sehr unvoll-

 kom-

kommen. Hingegen hat wiederum der Schöpfer selbst uns davon unterrichtet, indem Er uns durch eine besondere Offenbarung die Art vorschrieb, wie Er verehrt seyn will, welche alle Anstrengungen der Vernunft nicht würden haben entdecken können. Die Religion demnach, die nichts anders als der Cultus ist, welchen wir dem höchsten Wesen widmen, gehört nicht in die Elemente der Philosophie. Selbst die natürliche Religion darf nicht darin zum Vorscheine kommen, außer bloß, um uns bemerklich zu machen, daß sie unzulänglich ist.

Was aber wesentlich und einzig Angelegenheit der Vernunft, und daher auch bey allen Völkern gleichförmig ist, das ist die Verpflichtung, die wir gegen unsers Gleichen haben. Die Erkentniß dieser Verpflichtung heißt Moral. Sie ist eine nothwendige Folge der Gründung von Gesellschaften, weil sie das zum Gegenstande hat, was wir andern Menschen schuldig sind. Die Gründung der Gesellschaften beruhte auf einem Rathschlusse des Schöpfers, der die Menschen einander nothwendig gemacht hat, und so sind auch die moralischen Principien als seine ewigen Rathschlüsse zu betrachten. Gleichwohl, setzt d'Alembert gleich hinzu, muß man nicht hieraus mit mehr Philosophen den Schluß ziehen, als ob die Kentniß jener Moralprincipien die Kentniß Gottes nothwendig voraussetze. Denn hieraus würde, gegen die Absicht der Theologen selbst, fließen, daß die Heyden keine Idee von der Tugend gehabt hätten. Allerdings läutert und heiligt die Religion die Motive, die uns zur Ausübung moralischer Tugenden bestimmen; aber Gott, ohne sich den Menschen unmittelbar zu offenbaren, hat sie auch die Nothwendigkeit

fein empfinden lassen können, und wirklich empfinden lassen, ihres eigenen Vortheils wegen tugendhaft zu seyn. Es hat sogar durch eine Wirkung der göttlichen Vorsehung, die über die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft wacht, philosophische Secten gegeben, welche zwar die Existenz eines höchsten Wesens in Zweifel zogen, aber doch die Tugend als Bestimmung des Menschen mit der grösten Strenge lehrten. Zeno, das Haupt der Stoiker, erkante keine andere Gottheit, als das Universum; dennoch ist seine Moral die reinste, die je die menschliche Vernunft vorgeschrieben hat. Die bürgerlichen Gesellschaften verdanken also ihren Ursprung bloß menschlichen Motiven; die Religion hat an ihrer ersten Stiftung und Bildung keinen Antheil; und wiewohl sie bestimt ist, das Band derselben noch enger zu knüpfen, so kann man doch sagen, daß ihr eigentlicher und vornehmster Zweck nur auf den Menschen als Menschen gerichtet sey. Um sich hiervon zu überzeugen, darf man nur auf die Maximen achten, welche sie einflößt, auf die Gegenstände, welche sie uns vorhält, auf die Belohnungen und Strafen nach diesem Leben, die sie verheißt. Der Philosoph hat lediglich den Beruf, den Menschen in die bürgerliche Gesellschaft zu versetzen, und ihn darin zu leiten; hingegen ist es Sache des Missionars à l'attirer aux pieds des autels.

Die Erkentniß der moralischen Principien, die vor der Erkentniß des höchsten Wesens hergehe, setzt selbst andere Erkentnisse voraus. Durch die Sinne erfahren wir unsere Verhältnisse zu andern Menschen und unsre gegenseitigen Bedürfnisse, und diese gegen-

seitigen Bedürfnisse lehren uns wieder, was wir der Gesellschaft schuldig sind, und was sie uns schuldig ist. Man kann daher die Ungerechtigkeit, oder was damit auf Eins hinausläuft, das moralisch Böse für dasjenige erklären, was die Tendenz hat, der bürgerlichen Gesellschaft zu schaden, indem es das natürliche Wohlseyn ihrer Mitglieder vernichtet oder stört. Wirklich ist das natürliche (physische) Uebel die gewöhnliche Folge des moralischen; und da unsere Sensationen, ohne irgend eine anderweitige Thätigkeit unsers Geistes, hinlänglich sind, uns eine Idee vom physischen Uebel zu geben; so ist evident, daß es in der Ordnung unserer Erkentniß die Idee desselben ist, die uns zur Erkentniß des moralischen Uebels führt, ob gleich beyde an sich selbst von sehr verschiedener Natur sind. Wer dieses leugnet, denke sich einmal den Menschen als aller sinnlichen Empfindung beraubt, und versuche denn bey dieser Hypothese zu einem Begriffe der Ungerechtigkeit zu gelangen.

Inzwischen erfodert doch der Begriff des moralischen Uebels noch einen andern, den Begriff der Freyheit. Es heißt die natürliche Ordnung der Ideen umkehren, wenn man die Existenz der Freyheit aus der Existenz des Guten und des moralischen Uebels beweisen will. Man beweist hier eine Wahrheit, die ein Resultat bloß des unmittelbaren Gefühls ist, durch eine freylich eben so unbestreitbare Wahrheit, welche aber von einer Reihe mehr zusammengesetzter Begriffe abhängt. Daß das Daseyn der Freyheit nur ein Resultat des unmittelbaren Gefühls, und nicht des Raisonnements ist, davon kann man sich sehr leicht überzeugen. Das Gefühl unserer

Frey-

Freyheit besteht in dem Gefühle des Vermögens, welches wir besitzen, das Gegentheil dessen zu thun, was wir wirklich thun. Die Idee der Freyheit ist also die Idee eines Vermögens, das wir nicht ausüben, und dessen Wesen eben darin liegt, daß es nicht in dem Momente ausgeübt wird, da wir es empfinden. Die Idee ist sonach nur eine Thätigkeit unsers Verstandes, wodurch wir das Vermögen zu handeln von dem Handeln selbst unterscheiden, indem wir das müssige (obgleich reelle) Vermögen als subsistirend betrachten, während die Handlung oder Ausübung desselben nicht existirt. Der Begriff der Freyheit kann bloß eine Wahrheit des Bewußtseyns (de la conscience) seyn. Kurz der einzige Beweis, dessen diese Wahrheit fähig ist, ist dem für die Existenz der Körperwelt außer uns analog. Wirklich freye Wesen würden kein lebhafteres Gefühl ihrer Freyheit haben, als wir von der unsrigen haben; und wir dürfen also glauben, daß wir wirklich frey sind. Fragen, ob der Mensch frey sey? heißt nicht fragen: ob er ohne Motiv und ohne Ursache handle? was unmöglich seyn würde; sondern: ob er nach Wahl und ohne Zwang handle? und daß er dies thun könne, dafür bürgt das allgemeine Zeugniß aller Menschen. Welcher Unglückliche, der für seine Verbrechen mit dem Tode bestraft werden soll, hat je die Hoffnung gehegt, er werde sich damit rechtfertigen können, wenn er vor seinen Richtern behaupte, daß eine unvermeidliche Nothwendigkeit ihn zu seinen Verbrechen fortgerissen habe? — Dies ist genug, um die Philosophen zu überführen, wie unnütz die metaphysischen Discussionen über die Freyheit an der Spitze eines Tractats über die Moral sind. In dieser Materie über das innere Gefühl hin-

ausgehen, ist sich Kopf über in die Finsterniß stürzen.

Wiewohl das Menschengeschlecht eigentlich nur Eine große Familie ausmacht, so hat doch die zu große Ausbreitung dieser Familie sie genöthigt, sich in verschiedene Societäten zu sondern, die den Namen Staten angenommen haben, und deren Glieder durch besondere Gesetze verbunden sind, unabhängig von denen, welche sie zum allgemeinen Systeme der Menschheit vereinigen. Die Moral hat also vier Gegenstände: 1) was die Menschen einander als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft überhaupt schuldig sind; 2) was die besondern Staten für Verpflichtungen gegen ihre Mitglieder haben; 3) was sie gegen einander selbst leisten und beobachten sollen; endlich 4) was die Glieder jeder besondern Societät einander selbst, und dem State, dem sie angehören, zu leisten verbunden sind. Die Pflichten der erstern Gattung enthält das natürliche oder allgemeine Gesetz, das in allen Zeiten und an allen Orten dasselbe ist, und welches man die Moral des Menschen (Morale de l'Homme) nennen kann. Die Pflichten der zweyten Gattung können die Moral der Gesetzgeber (Morale des Legislateurs); die der dritten Gattung die Moral der Staten (Morale des Etats); die der vierten Gattung die Moral des Bürgers (Morale du Citoyen) genannt werden. Man findet also in dieser Abtheilung das sonst genannte Naturrecht oder allgemeine Recht (Droit naturel ou commun); das Staatsrecht (Droit politique), das man nicht mit der Politik verwechseln muß, der es oft zuwiderläuft; das Völkerrecht, und das positive Recht (Droit des gens et le Droit positif).

Die-

Diesen vier Zweigen der Moralphilosophie kann noch ein fünfter beygefügt werden, die Moral des Philosophen (Morale du Philosophe), die nur uns selbst zum Objecte hat, und die Art, wie wir denken müssen, um unsern Zustand besser, oder so wenig traurig und unglücklich zu machen, wie möglich. Die weitere Entwickelung der einzelnen Zweige der Moralphilosophie nach d'Alembert's Principe gehört nicht hierher.

Es ist in der Ansicht dieses französischen Weltweisen von der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insbesondre Manches, dem man seinen Beyfall nicht versagen kann. Die Beschränkung der Metaphysik auf Dinge, die in der That erkennbar sind, und deren Erkentniß für den Menschen wahren Werth hat; die Abschneidung aller unnützen Logomachieen, Subtilitäten, und Debatten über Probleme, welche für die Vernunft unauflöslich sind; die Zumuthung an die Philosophen, ihre Lehren in die Sprache des gemeinen Lebens zu kleiden, und sie dadurch dem größern Publicum, nicht bloß der Schule, verständlich und brauchbar zu machen: wer wird dies nicht billigen? Von dieser Seite wären d'Alembert's Elemente der Philosophie durchaus empfehlungswerth. Wird aber die Metaphysik so eingeschränkt, so darf man fodern, daß die Erkentniß, die sie alsdenn enthält, wirklich gültig ist; und hier ist es gerade, wo es jenen philosophischen Elementen am meisten fehlt. Die Philosophie d'Alembert's ist eine Philosophie der fünf Sinne und des gemeinen Menschenverstandes; sie hat nicht einmal die Gründlichkeit, deren sich noch die Partey der Englischen Philosophen, welche den common Sense zum Principe machten, rüh-

rühmen kann; sondern ist ungleich seichter und oberflächlicher, als diese. Daß aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens erklärt werden müsse, warum es keine Metaphysik in eigentlicher Bedeutung des Wortes gebe und geben könne; warum aber gleichwohl die Speculation von jeher danach gestrebt hat, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen; und wie das in der Natur der Vernunft liegende metaphysische Bedürfniß zu befriedigen sey, daran ist von d'Alembert gar nicht gedacht worden. Machtsprüche sollen die Stelle eines gründlichen Raisonnements ersetzen.

Was am meisten ihm, wie den übrigen Französischen Encyklopädisten vorgeworfen werden kann, ist die Parallele, die er zwischen der geoffenbarten Religion und der Philosophie zieht. Es scheint zwar oft, daß er der erstern Autorität zugestehe, und ihr das Verdienst einräume, daß sie der Schwäche der menschlichen Vernunft zu Hülfe komme. Aber es scheint auch nur so. Bey genauerer Erwägung bemerkt man leicht die höhnende Persifflage, die sich nur unter dem Deckmantel der Rechtgläubigkeit versteckt, um nicht geradehin zu beleidigen, und oft, um dem Naturalismus seinen Triumpf desto mehr zu sichern. Es war daher auch nicht zu verwundern, daß hauptsächlich die philosophischen Artikel der Encyklopädie sehr lebhafte, zum Theile leidenschaftliche, Gegner fanden, die den darin verborgenen Atheismus und Naturalismus aufdeckten, und sich der Sache der Religion annahmen. Leider gebrach es nur auch diesen Gegnern an philosophischem Talente, um mit Waffen der Vernunft das System der Encyklopädisten glücklich bekämpfen zu können; und die Partey

dieser gewann daher in dem Streite leicht die Oberhand, zumal da sie immer, wenn sie sich wirklich bedrängt sah, sich hinter die angenommene Maske ihrer Religiosität und Ehrfurcht gegen die Aussprüche der Offenbarung verbergen konte *).

Aus d'Alembert's Melanges de Litterature et de philosophie will ich nur noch seiner Reflexions sur le Gout **) erwähnen. Der Geschmack ist nach ihm nichts Willkührliches; aber er erstreckt sich nicht auf alle Schönheiten, deren ein Kunstwerk empfänglich ist. Es giebt frappante und erhabene Schönheiten, die auf gleiche Weise alle Geister ergreifen, welche die Natur ohne Anstrengung bey allen Völkern und in allen Jahrhunderten hervorbringt, und worüber folglich auch alle Geister, alle Jahrhunderte, und alle Völker Richter sind. Es giebt aber auch Schönheiten, die nur empfindliche Seelen rühren, und über andere unempfunden hingleiten. Die Schönheiten dieser Art sind nur vom zweyten Range; denn das Große ist allemal dem bloß Feinen vorzuziehen; nichts desto weniger verlangen sie die meiste Sagacität, um hervorgebracht, und die meiste Delikatesse, um empfunden zu werden; auch sind sie häufig bey den Nationen, bey welchen die Annehmlichkeiten der Gesellschaft die Kunst zu leben und zu genießen vervollkomnert haben. Diese Art von Schönhei-

*) Mehrere Abhandlungen und Aufsätze d'Alemberts beziehen sich auf die Streitigkeiten, welche durch die philosophischen Artikel der Encyklopädie veranlaßt wurden; so wie auch dergleichen in den Schriften aller übrigen Encyklopädisten häufig vorkommen.

**) T. IV. p. 293.

heiten, nur für eine kleinere Zahl von Menschen gemacht, ist eigentlich der Gegenstand des Geschmacks. Man kann daher den Geschmack definiren als das Talent, in den Kunstwerken zu entdecken, was empfindlichen Seelen gefallen, und was ihnen misfallen kann.

Wenn nun der Geschmack nicht willkührlich ist, so muß er sich auf unbezweifelbare Principien stützen; und was hiervon wiederum die Folge ist, es muß kein Werk der Kunst geben, über welches man nicht nach jenen Principien urtheilen könne. Die Quelle unsers Wohlgefallens und Misfallens ist einzig und ganz in uns; wir werden daher auch in uns selbst bey einiger darauf gewandter Aufmerksamkeit allgemeine und unwandelbare Regeln des Geschmacks antreffen, die einem Prüfsteine gleichen, an welchen alle Producte des Genies und Talents gehalten werden können. Derselbe philosophische Geist, der uns nöthigt, aus Mangel an hinlänglicher Aufklärung, jeden Augenblick unsern Fortschritt im Studium der Natur und der Dinge außer uns zu hemmen, muß im Gegentheile bey Allem, was Object des Geschmacks ist, uns zur Discussion leiten. Zugleich aber erkennt eben derselbe philosophische Geist, daß diese Discussion eine Grenze haben müsse. Mit was für eine Materie wir uns auch beschäfftigen mögen, so müssen wir doch darauf Verzicht thun, daß wir jemals zu den ersten Principien zurückkommen werden, die für uns immer eine undurchdringliche Wolke verhüllt. Die metaphysische Ursache unsers Wohlgefallens auffinden, würde ein eben so chimärisches Project seyn, als die Erklärung der Einwirkung der Objecte auf unsere Sinne unternehmen. So wie man

man inzwischen den Ursprung unserer Erkentnisse auf eine kleine Zahl Sensationen zurückzuführen gewußt hat, so kann man auf dieselbe Art die Principien unsers Wohlgefallens in Sachen des Geschmacks auf eine kleine Zahl unstreitiger Beobachtungen über unsre Art zu empfinden reduciren. Bis so weit geht der Philosoph zurück; hier bleibt er aber auch stehen, und schreitet von diesem Puncte vermöge seines natürlichen Hanges zu den Folgerungen wieder herabwärts.

Ein gesunder richtiger Verstand, schon an sich selten, ist doch bey weitem zum Geschmacke noch nicht hinreichend; nicht bloß eine zarte und empfindliche Seele ist dazu hinlänglich; es ist noch mehr nöthig, und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, es darf keiner der besondern Sinne fehlen, aus denen der Geschmack besteht. In einem Werke der Poesie z. B. muß man bald zur Imagination reden, bald zum Gefühle, bald zur Vernunft; aber immer zu einem Organe. Die Verse machen eine Art von Gesang aus, in Ansehung dessen das Ohr unerbittlich ist, so daß die Vernunft selbst zuweilen gezwungen wird, ihm ein kleines Opfer zu bringen. Ein Philosoph demnach, nicht mit den Organen versehen, auf welche die Poesie zunächst und hauptsächlich wirkt, besäße er auch alle übrige Geisteseigenschaften, wird über poetische Werke ein schlechter Richter seyn. Er wird behaupten, daß das Vergnügen, das sie uns gewähren, nur von einem Vorurtheile herrühre; daß man sich begnügen müsse, in jedem Werke, wie es auch beschaffen seyn möge, bloß zum Verstande zu reden; er wird selbst durch captiöse Raisonnements ein scheinbares Lächerliches auf die Sorgfalt werfen, womit

der Dichter die Worte dem Ohre zu Gefallen wählt und ordnet. So würde ein Physiker, der blos den Sinn des Gefühls hätte, behaupten, daß die entfernten Objecte nicht auf unsere Organe einwirken können, und würde dies durch Sophismen beweisen, denen man nur dadurch antworten könte, daß man ihm Gesicht und Gehör verschaffte. Unser Philosoph wird wähnen, einem poetischen Werke nichts entzogen zu haben, wenn er alle darin gebrauchte Wörter behält, und nur das Sylbenmaaß vernichtet; einem Vorurtheile, dessen Sclav er ist, ohne es zu wollen, wird er die Art von Mattigkeit beweisen, die das poetische Werk durch die Umsetzung desselben in die Form der Prose erhalten hat. Daß er durch Aufhebung des Sylbenmaaßes und Versetzung der Worte die Harmonie vernichtet hat, die aus ihrer vorherigen Verbindung und Anordnung entsprang, wird er gar nicht einsehen. Was würde man aber von einem Tonkünstler urtheilen, der, um zu beweisen, daß das Wohlgefallen an Melodie nur eine leere Einbildung sey, ein liebliches Lied entstellte, indem er die Töne, aus denen es componirt ist, nach Willkühr versetzte? Der wahre Philosoph wird über das Vergnügen, welches die Poesie gewährt, nicht so entscheiden; er wird über diesen Punct weder in Allem der Natur, noch der Meynung nachgeben; er wird vielmehr eingestehen, daß wie die Musik eine allgemeine Wirkung auf alle Völker macht, obgleich die Musik des einen nicht immer dem andern gefällt, eben so alle Völker für die poetische Harmonie empfindlich sind, so verschieden auch ihre besondre Poesie seyn mag. Indem er diese Verschiedenheit aufmerksam untersucht, wird er zur Entscheidung gelangen, bis wie weit Gewohnheit und Vorurtheil auf

das

das Wohlgefallen Einfluß haben, das uns Poesie und Musik gewähren; was die Gewohnheit Reelles, und was das Vorurtheil Täuschendes, zu diesem Wohlgefallen hinzufügt.

Für einen Philosophen kömt es aber nicht allein darauf an, alle Sinne zu haben, auf denen der Geschmack beruht. Es ist auch nothwendig, daß die Uebung dieser Sinne bey ihm nicht auf ein einziges Object eingeschränkt gewesen sey. Malebranche konte die schönsten Verse nicht ohne Langeweile lesen, ungeachtet man in seinem Style alle dichterische Qualitäten bemerkt, Phantasie, Gefühl und Harmonie. Aber er hatte seine Aufmerksamkeit zu ausschließlich auf das Object der Vernunft oder vielmehr des philosophischen Raisonnements gerichtet; seine Phantasie hatte bloß philosophische Hypothesen ausgebrütet, und sein Gefühl hatte nur beygetragen, daß er diese mit übergroßer Lebhaftigkeit für philosophische Wahrheiten hielt. Wie harmonisch auch seine eigene Prose seyn mag, die poetische Harmonie hatte dennoch keinen Reiz für ihn, sey es daß wirklich die Empfindlichkeit seines Ohrs bloß für die Harmonie der Prose empfänglich war, oder daß ein natürliches Talent ihn eine harmonische Prose schreiben ließ, ohne daß er selbst es gewahr wurde, wie ein musikalisches Instrument Accorde hervorbringt, ohne es selbst zu wissen.

Es ist aber doch nicht allein der Mangel an Empfindlichkeit der Seele oder des Organs, dem man die falschen Urtheile in Sachen des Geschmacks beymessen muß. Das Vergnügen, welches uns ein Werk der Kunst verschafft, rührt her, oder kann aus mehr verschiedenen Quellen herrühren. Ohne Zweifel

müs-

müssen die Regeln der Kunst von Werken abstrahirt werden, die in jeder Gattung des Schönen Glück gemacht haben; aber die Regeln dürfen doch keineswegs sich auf das allgemeine Resultat des Vergnügens gründen, das uns jene Werke verschafften, sondern auf eine überlegende Untersuchung, wodurch wir die Stellen unterscheiden, die uns wirklich angenehm afficirten, von denen, die nur zur Schattirung oder zur Erholung des Lesers oder Zuschauers bestimt wären, oder die ein Schriftsteller vernachlässigte, ohne es zu wollen. Befolgen wir diese Methode nicht, so wird die Imagination, geblendet durch einige Schönheiten vom ersten Range in einem sonst monströsen Werke, sehr bald die Augen gegen schwache Stellen verschliessen, selbst die Fehler in Schönheiten verwandeln, und uns nach und nach zu jenem frostigen und stupiden Enthusiasmus verführen, der nichts empfindet, um Alles zu bewundern, einer Art von Paralysie des Geistes, der uns unwürdig und unfähig macht, reelle Schönheiten zu genießen. Auf einen verworrenen mechanischen Eindruck wird man falsche Principien des Geschmacks gründen, oder was nicht minder gefährlich ist, man wird etwas bloß Willkührliches zum Principe des Geschmacks erheben; man wird die Grenzen der Kunst beengen, und unserm Vergnügen Schranken setzen, weil man nur Eine Gattung schön finden will; man wird um das Talent und Genie einen engen Kreis ziehen, aus welchem man ihm nicht erlaubt herauszugehen. Von diesen Fesseln muß uns eine richtige Philosophie des Geschmacks befreyen.

Es giebt noch eine andre Art des Irrthums, vor welcher sich der Philosoph um so mehr verwahren muß,

muß, je leichter es ihm wird, in denselben zu verfallen. Diese besteht darin, auf Gegenstände des Geschmacks an sich selbst wahre Principien desselben anzuwenden, welche aber auf diese Gegenstände keine Anwendung leiden. D'Alembert führt hiervon interessante Beyspiele an. Uebrigens darf man nicht befürchten, daß die Discussion und Analyse das Gefühl abstumpfen, oder das Genie bey denen schwächen werden, welche diese herrlichen Geschenke der Natur besitzen. Der Philosoph weiß, daß im Augenblicke der Production das Genie keinen Zügel leidet, und daher oft das Ungeheure neben dem Erhabenen hervorbringt. Die Vernunft läßt deswegen auch dem schaffenden Genie seine unbedingte Freyheit; sie erlaubt ihm, sich so lange zu erschöpfen, bis es der Ruhe bedarf, wie man ein wildes Roß nur dadurch zähmt, daß man es ermüdet. Dann kehrt sie aber zur strengen Kritik jener Producte des Genies zurück; sie erhält, was die Wirkung des wahren Enthusiasmus ist; sie schneidet die Auswüchse ab; und so hilft sie, ein Meisterwerk zu Stande bringen.

Hiernach läßt sich auch die oft verhandelte Frage beantworten, ob das Gefühl der Kritik bey der Schätzung eines Werkes des Geschmacks vorzuziehen sey? Das Gefühl des Eindrucks ist der natürliche Richter des ersten Moments; die Discussion ist der natürliche Richter des zweyten. Bey Personen, die mit der Feinheit und Richtigkeit des Gefühls eine gesunde Urtheilskraft verbinden, wird der zweyte Richter in der Regel die Aussprüche des ersten bestätigen. Man könte sagen, wenn beyde Richter uneinig sind, wäre es da nicht besser, sich in allen Fällen an die erste Entscheidung des Gefühls zu halten? Welch'

eine

eine traurige Beschäfftigung, sein eigenes Vergnügen chicaniren zu wollen? Was für Dank verdiente die Philosophie, wenn sie nichts anders leistet, als daß sie unser Vergnügen mindert? — D'Alembert antwortet, daß diese Unannehmlichkeit das Loos der menschlichen Natur sey. Wir erwerben fast nur neue Kentnisse, um uns von einer Täuschung loszumachen, und unsere Einsicht wächst fast immer nur auf Kosten unsers Vergnügens. Unsere einfältigen Vorfahren hatten mehr Freude an den monströsen Stücken des alten Theaters, als wir gegenwärtig an den kunstvollsten schönsten Dramen. Die minder aufgeklärten Nationen sind in diesem Betrachte darum nicht minder glücklich, weil sie bey weniger Neigungen auch weniger Bedürfnisse haben, und grobe oder minder raffinirte Vergnügungen für sie zureichend sind. Dennoch würden wir nicht unsere Einsicht gegen die Unwissenheit unserer Vorfahren oder roher Nationen vertauschen wollen. Kann die bessere Einsicht unser Vergnügen verringern, so schmeichelt sie zugleich unserer Eitelkeit; man gefällt sich selbst, weil man schwerer zu befriedigen ist; man wähnt dadurch eine Art von Verdienst errungen zu haben. Die Eigenliebe ist das Gefühl, daß uns am wehrtesten ist, und dem wir am meisten uns bestreben, genug zu thun. Das Vergnügen, welches wir dadurch geniessen, ist nicht, wie manches andere Vergnügen, die Wirkung eines plötzlichen und heftigen Eindrucks; es ist zusammenhängender, einförmiger, dauernder, und läßt sich in langen Zügen schöpfen.

Diderot war mit d'Alembert in den naturalistischen Grundsätzen einstimmig; aber er übertraf ihn an schriftstellerischem Talente, an Leichtigkeit und An-

Anmuth in der Darstellung seiner Ideen. Seine dramatischen Werke und Kritiken darüber gehören nicht hierher. Nur aus seinen Schriften philosophischen Inhalts will ich Einiges anmerken, was sie charakterisiren kann; und zwar will ich zuerst seiner Pensées philosophiques erwähnen, weil diese vorzüglich seine philosophische Denkart ausdrücken *).

Die vornehmste Richtung, welche die Pensées philosophiques haben, ist, den Naturalismus und Atheismus gegen die orthodoxen Zeloten der katholischen Kirche zu vertheidigen, und in der That ist diesen dadurch ein harter Stand bereitet, sofern sie nicht bloß jene philosophischen Systeme widerlegen, sondern auch ihren eigenen Kirchenglauben schützen wollen. Nur einige Proben, wie Diderot declamirte und raisonnirte:

"Welche Stimmen! welch' ein Geschrey! welche Seufzer! Wer hat alle diese klagenden Leichname in diese Kerker eingesperrt? Was für Verbrechen haben alle diese Unglücklichen begangen? Einige schlagen sich mit Steinen gegen die Brust; andere zerreißen sich den Leib mit eisernen Nägeln; aus den Augen Aller blicken Kummer, Schmerz und Tod hervor. Wer hat sie denn zu diesen Qualen verdamt? — Der Gott, welchen sie beleidigt haben. — Wer ist denn dieser Gott? — Ein Gott voll Güte. — Aber sollte ein Gott voll Güte Vergnügen daran finden, sich in den Thränen seiner Geschöpfe zu baden? Sollten die Leiden der Un-

) Oeuvres philosophiques de Mr. D (à Amsterd. 1772. 8.) T. II.

Unglücklichen nicht seiner Gnade Eintrag thun? Hätten Verbrecher die Wuth eines Tyrannen zu besänftigen, was könten sie mehr thun?

"Nach dem Bilde, welches man uns von dem höchsten Wesen macht, nach seinem Hange zum Zorne, seiner Strenge in der Rache, nach gewissen Vergleichungen der Zahl derer, die es umkommen läßt, mit denen, welchen es die Hand zur Hülfe reicht, muß auch die gerechteste Seele zu dem Wunsche gestimt werden, daß es doch nicht existiren möchte. Man würde in dieser Welt ruhig genug seyn, wenn man versichert wäre, daß man in einer anderen nichts zu fürchten habe. Der Gedanke, es sey kein Gott, hat noch Niemand in Schrecken gesetzt, wohl aber der Gedanke, es sey einer, so wie man ihn gewöhnlich zu schildern pflegt."

Diderot führt den Atheisten selbst redend ein; "Ich sage Euch, daß kein Gott sey; daß die sogenannte Schöpfung ein Hirngespinst sey; daß die Ewigkeit der Welt der Vernunft nicht mehr zuwider ist, als die Ewigkeit eines Geistes; daß, weil ich nicht begreife, wie die Bewegung das Universum habe erzeugen können, das sich so gut zu erhalten weiß, es lächerlich sey, die Schwierigkeit durch die angenommene Existenz eines Wesens zu heben, das nicht begreiflicher ist; daß, wenn auf der einen Seite die Wunder der Natur eine Intelligenz verrathen, auf der anderen Seite die Unordnungen in der moralischen Welt allen Glauben an eine Vorsehung vernichten. Ich sage Euch, daß, wenn Alles das Werk einer Gottheit ist, auch Alles die größte Vollkommenheit haben muß; denn wenn nicht Alles die größ-

te Vollkommenheit hat, so ist Gott, der es schuf, entweder ein ohnmächtiges Wesen, oder er hat einen bösen Willen. Wäre es auch noch besser bewiesen, als es ist, daß jedes Uebel die Quelle eines Guten sey; daß es gut sey, daß ein Britannicus, daß der beste Fürst umkam; daß ein Nero, der schlechteste aller Menschen, regierte; wie könte man beweisen, es sey unmöglich, denselben Zweck zu erreichen, ohne sich derselben Mittel zu bedienen? Laster zulassen, um den Glanz der Tugenden zu erhöhen, wäre ein sehr unbedeutender Vortheil gegen eine so reelle Inconvenienz. Das ist's, was ich Euch entgegensetze; was könt ihr mir darauf antworten? — — "Daß ich ein Bösewicht sey, und daß, wenn ich nicht Ursache hätte, Ihn zu fürchten, ich seine Existenz nicht bezweifeln würde." Das ist aber eine Phrase, die man Declamatoren überlassen muß; sie beleidigt die Wahrheit; die Urbanität verbietet sie; und sie verräth wenig Liebe. Weil Jemand Unrecht hat, wenn er nicht an Gott glaubt; sind wir darum berechtigt, ihn zu schmähen? Man pflegt nur zu Invectiven seine Zuflucht zu nehmen, wenn es an Beweisen mangelt. Bey zwey Streitenden läßt sich allemal hundert gegen Eins wetten, daß der zürnen wird, der Unrecht hat. "Du greifst nach deinem Donnerkeile, anstatt mir zu antworten, sagte Menipp zum Jupiter, du hast also Unrecht."

Diderot sonderte die Atheisten in drey Classen. Einige behaupten geradehin, es sey kein Gott, und denken es auch; das sind die wahren Atheisten. Eine andere ansehnliche Zahl weiß nicht recht, was sie davon denken soll, das sind die skeptischen Atheisten. Noch viel mehrere wünschen, es möchte

kein Gott seyn, sie stellen sich, als ob sie davon überzeugt wären, und leben so, als ob sie es wirklich wären. Das sind die Fanfarons der atheistischen Partey. Diese letztern sind zu verabscheuen; sie sind falsche Philosophen; die wahren Atheisten sind zu beklagen; sie verdienen jeden Trost; für die Skeptiker muß man zu Gott beten; es fehlt ihnen an Verstand. Der Deist behauptet das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, und was weiter hieraus folgt; der Skeptiker entscheidet über diese Puncte gar nicht; der Atheist leugnet sie schlechthin. Der Skeptiker hat also, um tugendhaft zu seyn, ein Motiv mehr als der Atheist, und einigen Grund weniger, als der Deist. Ohne die Furcht vor einem Gesetzgeber, ohne den natürlichen Hang des Temperaments und die Kentniß der wirklichen Vortheile der Tugend, würde es der Tugend des Atheisten an einem Grunde fehlen, und die des Skeptikers würde auf ein Vielleicht gegründet seyn.

Man räumt ein, fährt Diderot fort, daß es von der höchsten Wichtigkeit sey, zur Vertheidigung einer positiven Religion und ihres Cultus nur solide Argumente vorzubringen; und doch verfolgt man diejenigen, welche schlechte Argumente und nichts beweisende für schlecht und nichts beweisend erklären. Ist es denn nicht genug, überhaupt ein Christ zu seyn? Muß man es noch dazu aus schlechten Gründen seyn? — Wenn abergläubische Orthodoxen einmal die Sentenz gefällt haben, daß ein Schrift etwas enthalte, was ihren Ideen widerstreitet, so kann man auf Verleumdungen aller Art den Verfasser derselben betreffend rechnen. Die größten Männer, Des Cartes, Montagne, Locke, Bayle, sind nicht

von ihnen geschont worden; warum sollten sie die Encyklopädisten schonen? Wären auch alle Beweise, die man bisher für die Wahrheit des Christenthums vorgebracht hat, noch so treffend; diese Wahrheit würde darum noch nicht für Jeden erwiesen seyn. Warum, sagt Diderot, verlangt man von mir, ich solle eben so fest glauben, daß drey Personen in der Gottheit sind, wie ich glaube, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich sind? Jeder Beweis muß in mir eine Gewißheit erzeugen, die dem Grade seiner Stärke angemessen ist; und die Wirkung geometrischer, physikalischer und moralischer Beweise auf den Verstand muß verschieden seyn; oder dieser ganze Unterschied ist nichtig.

In einer andern sehr interessanten Abhandlung*) hat Diderot die Grundsätze entwickelt, nach denen seiner Meynung zufolge die Natur erklärt werden muß. Auch aus dieser will ich Einiges, was mir besonders merkwürdig scheint, ausheben. Diderot hält es für eine der nothwendigsten und heilsamsten Wahrheiten, die zu seiner Zeit hervorgezogen und behauptet worden sey, die vornehmlich der Physiker nie aus den Augen verlieren dürfe, daß das Gebiet der Mathematik eine intellectuelle Welt sey. Was in dieser für strenge Wahrheit angenommen wird, verliert durchaus diesen Vorzug, wenn man es auf unsere Erde und irdische Dinge anwendet. Man hat hieraus geschlossen, daß es der Experimentalphilosophie zukomme, den Calcul der Geometrie zu berichtigen, und diese Folgerung ist von Geometren selbst anerkant worden. Gleichwohl wozu fromt es, den

*) Oeuvres philos. T. II. p. 73 sq.

den geometrischen Calcul durch die Erfahrung zu verbessern? Wäre es nicht kürzer, sich unmittelbar an dem Resultate dieser zu halten? da man sieht, daß die Mathematik, die überhaupt transscendent ist, ohne die Erfahrung zu nichts Gewissem führt; daß sie eine Art von allgemeiner Metaphysik ist, wo man die Körper ihrer individuellen Qualitäten beraubt, und daß zum mindesten ein großes Werk übrig bleibt, was man Anwendung der Erfahrung auf die Geometrie oder Traité de l'aberration des mesures nennen könte.

Es sind drey Hauptmittel vorhanden, zu einer wahren Erkentniß der Natur zu gelangen, und sie zu erweitern, die Beobachtung der Natur, die Reflexion, und die Erfahrung im engern Sinne. Die erste sammelt die Thatsachen; die andere combinirt sie; die dritte verificirt das Resultat der Combination. Die Beobachtung der Natur muß fleißig und sorgfältig; die Reflexion muß gründlich; die Erfahrung genau seyn. Selten ist der Gebrauch dieser Mittel vereinigt. Auch sind die schöpferischen erfinderischen Genies nicht sehr gemein. Der Philosoph will nur zuweilen die Wahrheit, wie der ungeschickte Politiker die Gelegenheit bey dem kahlen Hinterkopfe ergreifen; und weil ihm natürlich dies mislingt, so giebt er vor, es sey sie zu ergreifen unmöglich; während oft in demselben Augenblicke der Praktiker, der Handwerker, durch Zufall sie von einer andern Seite beym Haare ergreift und festhält. Inzwischen muß man bekennen, daß unter den bloßen Erfahrungspraktikern und Handwerkern Viele sehr unglücklich sind, und nicht selten ihr ganzes Leben hindurch beobachten, ohne etwas Neues zu sehen.

Sind

Sind es Menschen von Genie, die dem Universum gefehlt haben? Keinesweges. Mangelte es ihnen an Nachdenken und Studium? Noch weniger. Die Geschichte der Wissenschaften ist voll von berühmten Namen; und die Oberfläche der Erde ist mit den Monumenten der Arbeit des Menschengeschlechts überdeckt. Warum besitzen wir denn aber so wenig gewisse Kenntnisse? Durch was für ein Mißgeschick haben die Wissenschaften so geringe Fortschritte gemacht? Sind die Menschen bestimt, immer Kinder zu bleiben?

Auf diese Fragen, meynt Diderot, lasse sich Folgendes antworten: Die abstracten Wissenschaften haben zu lange und mit zu wenig Nutzen die bessern Köpfe beschäfftigt. Entweder studirte man nicht, was der Mühe werth war, zu wissen; oder man beobachtete bey den Studien weder Auswahl, noch Absicht, noch Methode. Die Worte wurden in's Unendliche vervielfältigt, und die Kentniß der Sachen blieb zurück. Die wahre Art zu philosophiren wäre gewesen, und würde noch seyn, den Verstand auf den Verstand, den Verstand und die Erfahrung auf die Sinne, die Sinne auf die Natur, die Natur zur Erforschung der Instrumente, die Instrumente zur Erfindung und Vervollkommerung der Künste anzuwenden. Dadurch würde man auch das Volk gelehrt haben, die Philosophie zu respectiren. Denn das einzige Mittel, die Philosophie in den Augen des großen Haufens wahrhaft empfehlungswerth zu machen, ist, sie ihm von der Seite zu zeigen, wo der Nutzen sie begleitet. Der große Haufen fragt stets: Wozu ist dies zu gebrauchen? Man darf sich aber nie in dem Falle befinden, daß man ihm erwie-

dern muß: zu nichts. Er weiß nicht, und begreift nicht, daß dasjenige, was den Philosophen aufklärt, und was dem großen Haufen nützt, zwey ganz verschiedene Dinge sind, weil der Verstand des Philosophen oft durch das, was schadet, aufgeklärt, und durch das, was nützt, verdunkelt wird.

Die Facta, von welcher Beschaffenheit sie auch seyn mögen, machen den wahren Reichthum der Philosophie aus. Aber es ist eines von den Vorurtheilen der rationellen Philosophie, daß, wer seine Thaler nicht zu zählen versteht, darum eben nicht reicher seyn werde, als wer nur Einen Thaler wirklich hat. Die rationale Philosophie beschäfftigt sich unglücklicherweise mehr damit, die Facta, welche sie besitzt, einander zu nähern, und zu verbinden, als neue Facta zu sammeln. Facta sammeln und verbinden sind zwey sehr mühsame Arbeiten; auch haben sie die Philosophen unter sich getheilt. Die eine Partey bringt ihr Leben damit hin, Materialien zu sammeln; die andere Partey, die aus stolzern Architecten besteht, sucht aus jenen Materialien Gebäude zu errichten. Aber die Zeit hat bisher fast alle Gebäude der rationalen Philosophie umgestürzt. Der staubigte philosophische Taglöhner bewirkt über kurz oder lang ein Souterrain, wo er wie ein Blinder das Gebäude untergräbt. Es fällt endlich zusammen, und nur verworren unter einander geworfene Materialien bleiben übrig, bis ein anderes kühnes Genie eine neue Verbindung derselben unternimmt. Glücklich ist der systematische Philosoph, welchem die Natur, wie ehedem dem Epikur, Lucrez, Aristoteles, Plato, eine starke Einbildungskraft, eine grosse Beredsamkeit, die Kunst, seine Ideen unter frappanten und erhabenen Bil-

Bildern darzustellen, verlieh. Das Gebäude, das er erbaut, wird vielleicht und höchst wahrscheinlich einst einfallen; aber seine Statue wird dennoch mitten auf den Ruinen übrig bleiben; und kein Stein, der sich vom Berge losreißt, wird sie zertrümmern, weil ihr Postument nicht von Thon ist.

Der Verstand hat seine Vorurtheile; der Sinn seine Ungewißheit; das Gedächtniß seine Schranken; die Phantasie ihre Schatten; die Werkzeuge haben ihre Mängel und Unvollkommenheiten. Dagegen sind die Phänomene unendlich an Zahl; die Ursachen sind verborgen; die Formen vielleicht transitorisch. Gegen so viele Hindernisse, die wir in uns finden, und welche die Natur uns von außen entgegensetzt, haben wir nichts, als eine langsame Erfahrung, eine begrenzte Reflexion. Das sind die Hebel, womit die Philosophie gewagt hat, die Welt aus ihren Angeln zu heben.

Die experimentale Philosophie und die rationale haben einen ganz verschiedenen Charakter und eine verschiedene Tendenz. Jene schreitet mit verbundenen Augen immer tappend fort, ergreift Alles, was ihr unter die Hände fällt, und trifft am Ende kostbare Dinge an. Diese sammelt jene kostbaren Materialien, und sucht, sich davon eine Fackel zu machen; aber diese vermeynte Fackel hat ihr bisher noch weniger genützt, als das Tappen ihrer Rivalin, und das mußte der Fall seyn. Die Erfahrung vervielfältigt ihre Bewegungen in's Unendliche; sie ist unaufhörlich in Thätigkeit; sie wendet auf das Aufsuchen der Phänomene alle die Zeit, welche die Vernunft darauf wendet, Analogieen zu suchen. Die experimen-

mentale Philosophie weiß nicht, was ihr bey ihrer Arbeit vorkommen und nicht vorkommen wird; aber sie arbeitet unaufhörlich. Im Gegentheile die rationale Philosophie wägt im Voraus die Möglichkeiten ab, und thut darüber ganz kurz entscheidende Aussprüche. Sie sagt geradehin: Man kann das Licht nicht decomponiren. Die experimentale Philosophie hört dies an, und schweigt dazu ganze Jahrhunderte; aber plötzlich zeigt sie das Prisma vor, und sagt: das Licht läßt sich dennoch decomponiren.

Diderot legt bey dieser Gelegenheit einen kurzen allgemeinen Entwurf der Experimentalphilosophie vor, welchen ich hier noch hinzufügen will.

Die Experimentalphilosophie betrifft überhaupt die Existenz, die Qualitäten, und die Anwendung. Die erstere umfaßt die Geschichte, die Beschreibung, die Erzeugung, die Erhaltung, und die Zerstörung. Die Geschichte bezieht sich auf die Oerter, die Einführung oder Ausführung, den Preis, die Vorurtheile dabey, u. w. Die Beschreibung bezieht sich auf das Innere und Aeußere nach allen empfindbaren Qualitäten. Die Erzeugung wird untersucht vom ersten Ursprunge des Objects, bis es in den Zustand seiner Vollkommenheit gelangt. Die Erhaltung bezieht sich auf alle die Mittel, wodurch das Object in diesem Zustande bewahrt wird. Die Zerstörung wird untersucht vom Zustande der Vollkommenheit des Objects an bis zum letzten Grade der Decomposition, der Auflösung.

Die

Die Qualitäten sind entweder allgemeine oder besondere. Von der ersteren Gattung sind diejenigen, welche allen Wesen gemeinschaftlich zukommen, und sich nur durch den Grad der Quantität unterscheiden. Von der anderen Gattung sind diejenigen, wodurch das Object eine solche bestimte Beschaffenheit erhält, und sie gehören entweder zu der Substanz in Masse, oder zu der Substanz im Zustande der Theilung und Decomposition.

Die Anwendung begreift unter sich Vergleichung, Gebrauch und Combination. Die erstere betrifft entweder die Aehnlichkeiten oder die Verschiedenheiten der Objecte; der andre muß so ausgedehnt und mannichfaltig dargestellt werden, wie möglich. Die Verbindung ist analog oder bizarre. Diderot sagt analog oder bizarre, weil Alles in der Natur sein Resultat hat, die ausschweifendste Erfahrung sowohl, als die raisonnirteste (l'experience la plus extravagante ainsi, que la plus raisonnée). Die Experimentalphilosophie, die sich kein bestimtes Ziel vorsteckt, ist stets mit dem zufrieden, was ihr vorkomt. Die rationale Philosophie ist immer von ihrer Absicht unterrichtet, selbst alsdann, wenn das, was sie sich vorgesetzt hat, ihr nicht vorkommen sollte. Die Experimentalphilosophie ist ein unschuldiges Studium, das fast gar keine Vorbereitung der Seele erfodert. Von den übrigen Theilen der Philosophie kann man nicht dasselbe sagen. Die meisten vermehren bey uns die Wuth zu conjecturiren. Diese wird auf die Länge durch die Experimentalphilosophie gemäßigt; denn man wird es früh oder spät müde, unglücklich zu muthmaßen.]

Dider

„ Diderot macht von seinen Regeln der Interpretation der Natur besondre Anwendungen. Nur Eine zur Probe. Die Producte der Kunst werden immer gemein, unvollkommen und geringfügig seyn, so lange man sich nicht zu einer strengeren Nachahmung der Natur gewöhnen wird. Die Natur ist eigensinnig und langsam in ihren Operationen. Komt es ihr darauf an, zu entfernen, zu nähern, zu vereinigen, zu theilen, zu erweichen, zu verdichten, zu verhärten, fließend zu machen, aufzulösen, zu assimiliren, so schreitet sie zu ihrem Ziele durch die unmerklichsten Zwischengrade fort. Die Kunst im Gegentheile übereilt sich, wird dadurch ermüdet, und läßt zuletzt von ihren Bestrebungen und Anstrengungen gänzlich nach. Die Natur braucht Jahrhunderte, um grob die Metalle zu präpariren; die Kunst nimt sich vor, sie in einem Tage zu vervollkomnern. Die Natur braucht Jahrhunderte, um Edelsteine zu bilden; die Kunst maaßt sich an, sie in einem Momente nachzumachen. „

Besäße man auch das wahre Mittel hierzu, so würde doch dies noch nicht hinreichend seyn; man müßte auch, es anzuwenden, verstehen. Man bildet sich irrig ein, daß wenn das Product der Intensität der Thätigkeit multiplicirt durch die Zeit der Anwendung dasselbe ist, auch das Resultat dasselbe seyn werde. Nur eine gradweise, langsame, stetige Anwendung ist es, welche umbildet. Jede andere Anwendung ist nur zerstörend. Was könten wir nicht aus der Mischung gewisser Substanzen herausbringen, die uns itzt nur sehr unvollkomne Composita gewährt, wenn wir auf eine der Natur analoge Art zu Werke giengen? Aber man eilt immer zum Genusse;

man

man will das Ende dessen sehen, was man angefangen hat. Daher so viele unnütze Versuche; so viel verlorner Aufwand und Mühe; so viel Arbeiten, welche die Natur uns anweist, und welche die Kunst nie unternehmen wird, weil ihr der glückliche Erfolg entfernt scheint. Wer ist jemals aus den Grotten von Arcy herausgegangen, ohne durch die Geschwindigkeit, womit sich die Stalaktiten darin bilden und ersetzen, überzeugt zu werden, daß sie einst diese Grotten ganz ausfüllen, und Eine ungeheure Masse formiren werden? Aber wo ist der Naturforscher, der nachdenkend über dieses Phänomen, nicht die Muthmaßung gehegt hätte, daß, wenn man das Wasser durch verschiedene Erd- und Steinarten läutern und filtriren könte, und die Tropfen hernach in geräumigen Hölen aufgefangen würden, man mit der Zeit dahin kommen könte, künstliche Tropf-leitungen von Marmor, Albaster und andern Steinen anzulegen, deren Qualitäten nach denen der Erdarten, der Steinarten und des Wassers variiren würden. Aber wozu dergleichen Muthmaßungen, ohne den Muth, die Geduld, die Arbeit, den Aufwand, die Zeit, und vorzüglich den antiken Sinn für große Unternehmungen, wovon noch itzt so manche Denkmähler übrig sind, die uns nichts als eine kalte müssige Bewunderung abgewinnen?

Ungleich mehr Anziehendes, als Diderot's Bemerkungen über die theoretische Philosophie haben, hat seine Ansicht der praktischen Philosophie. Ueber diese haben wir von ihm zwey in ihrer Art treffliche Schriften: Essai sur le mérite et la vertu und den Code de la nature *).

Den

*) Oeuvres philosophiques. T. I.

Den Stoff der ersteren Schrift giebt D. selbst mit folgenden Fragen an: Was ist die moralische Tugend? Welchen Einfluß hat die Religion im Allgemeinen auf die Rechtschaffenheit? Bis auf welchen Punct setzt sie die Tugend voraus? Könte man mit Wahrheit sagen, daß der Atheismus alle moralische Rechtschaffenheit ausschließe, und daß es unmöglich sey, eine moralische Tugend zu haben, ohne einen Gott zu glauben?

Zur Bestimmung des Begriffs der moralischen Tugend ist Diderot's Ideengang dieser: Bey einem vernünftigen Geschöpfe ist Alles, was nicht aus Neigung (par affection) geschieht, weder böse, noch gut. Der Mensch folglich ist nur alsdenn gut oder böse, wenn das Interesse oder der Nachtheil seiner Denkart und seines Verfahrens das unmittelbare Object der Leidenschaft ist, welche ihn in Thätigkeit setzt. Weil also bloß die Neigung ein Geschöpf gut oder böse macht, gemäß seiner Natur, oder von seiner Natur entartet; so ist itzt zu untersuchen, welches die natürlichen und guten Neigungen, und welches die bösen seiner Natur widerstreitenden sind.

Jede Neigung, die ein eingebildetes Gut zum Gegenstande hat, sobald sie überflüssig wird, und die Energie solcher Neigungen vermindert, die auf reelle Güter abzwecken, ist an sich selbst fehlerhaft und bösartig, relativ zu dem besondern Interesse und der Glückseligkeit des Geschöpfs. Könte man ferner voraussetzen, daß irgend eine derjenigen Neigungen, welche das Geschöpf zu seinem besondern Interesse hinlenket, in seiner legitimen Energie mit dem allgemeinen Wohle unverträglich wäre, so würde eine sol-

solche Neigung lasterhaft seyn. Diesen Erklärungen zufolge könte ein Geschöpf nicht seiner Natur gemäß handeln, ohne in der Gesellschaft böse zu seyn; oder zum Interesse der Gesellschaft beytragen, ohne in Beziehung auf sich selbst von seiner Natur auszuarten. Hat aber die Neigung ihr Privatinteresse, und ist sie nur der Gesellschaft schädlich, wenn sie ausschweifend wird, hingegen nicht, so lange sie gemäßigt ist; so können wir alsdenn sagen, daß das Uebermaaß eine Neigung lasterhaft gemacht habe, die ihrer Natur nach gut war. Jede Neigung also, die das Geschöpf zu seinem Privatwohle leitet, muß, um lasterhaft zu werden, dem öffentlichen Interesse schädlich seyn. Dies ist der Fehler, der einen interessirten Menschen charakterisirt, ein Fehler, über welchen man so laut sich beschwert, wenn er gar zu auffallend ist.

Ist bey einem Geschöpfe die Liebe zu seinem eigenen Interesse nicht mit dem allgemeinen Wohle unverträglich, so concentrirt auch diese seyn mag; ist es selbst für die Gesellschaft wichtig, daß jedes ihrer Glieder ernstlich danach strebe, was sein Privatwohl betrifft; so ist diese Gesinnung so wenig lasterhaft, daß das Geschöpf vielmehr nur unter der Bedingung gut seyn kann, wenn es von ihr durchdrungen ist. Denn es hieße der Gesellschaft Unrecht thun, wenn ein Mitglied derselben seine Erhaltung vernachlässigte; dieses Uebermaaß von Uninteressirtheit würde das Wesen eben so bösartig und unnatürlich machen, wie der Mangel an jeder anderen natürlichen Neigung. Dieses Urtheil würde man ohne Bedenken fällen, wenn man sähe, daß Jemand seine Augen vor Abgründen schlösse, die sich vor ihm öffneten; oder ohne alle Rücksicht auf sein Temperament und seine Gesund-

sundheit, dem Unterschiede der Jahrszeiten in Ansehung seiner Kleidung trotzte. Auf gleiche Weise könnte man einen Jeden verurtheilen, der einen Abscheu gegen den Umgang mit dem andern Geschlechte hätte, und den ein verdorbenes Temperament, nicht ein Fehler der Organisation, zur Fortpflanzung der Gattung ungeschickt machte.

Die Liebe zum Privatinteresse kann demnach gut oder böse seyn. Ist diese Leidenschaft zu heftig, z. B. von der Art, wie die Liebe zum Leben, so daß sie uns jeder edelmüthigen Handlung unfähig machte, so ist sie lasterhaft, und das Wesen, das von ihr regiert wird, wird schlecht regiert, und ist mehr oder minder böse. Derjenige, der durch eine ausschweifende Liebe zum Leben zufällig etwas Gutes thäte, würde durch das Gute, was er thut, nicht mehr Verdienst erwerben, als ein Advocat, der nur seine Bezahlung im Auge hat, auch wenn er die Sache der Unschuld vertheidigt, oder als ein Soldat, der auch in dem gerechtesten Kriege nur darum ficht, weil er seinen Sold empfängt.

Was für Vortheile man auch der Gesellschaft verschafft haben möge, nur das Motiv allein begründet das Verdienst. Mache Dich durch noch so viel große Handlungen berühmt; du wirst lasterhaft seyn, wenn Du nur nach eigennützigen Principien handelst. Du verfolgst vielleicht Dein Privatinteresse mit aller möglichen Mäßigung; gut; aber hattest Du kein anderes Motiv, indem Du Deinen Mitmenschen leistetest, was du ihnen zufolge einer natürlichen Neigung zu leisten schuldig warst; so bist du nicht tugendhaft. Was für eine fremde Hülfe es gewesen

seyn

seyn mag, die Dich zum Guten leitete; wer Dir auch seine starke Hand gegen Deine verkehrten Neigungen lieh; so lange Du denselben Charakter behälst, wird man in Dir keine moralische Güte erkennen. Du wirst nur dann gut seyn, wenn Du das Gute aus Neigung und von Herzen thust.

Wenn zufällig eines der sanften zahmen Thiere, die dem Menschen ergeben sind, einen Charakter äußerte, der seiner natürlichen Constitution entgegengesetzt wäre, und wild und grausam würde; so würde uns diese Erscheinung unfehlbar frappiren, und wir würden von einer Verderbtheit des Thiers sprechen. Angenommen, daß Zeit und sorgfältige Bemühungen dem Thiere jene zufällige Wildheit wiederum benommen, und ihm die natürliche Sanftheit seiner Gattung wieder verschafft hätten; so würden wir sagen, das Thier sey in seinem natürlichen Zustand wieder hergestellt. Wäre aber die Heilung nur scheinbar, kehrte das heuchlerische Thier zu seiner Schlechtigkeit zurück, sobald es von der Furcht vor seinem Zuchtmeister befreyt wäre; würde man alsdenn urtheilen, daß die Sanftheit, die Gutmüthigkeit sein wahrer, sein gegenwärtiger Charakter sey? Das Temperament ist so, wie es immer war, und das Thier ist immer bösartig.

Die thierische Güte oder Bosheit des Geschöpfs hat also ursprünglich ihren Grund in seinem Temperamente. Das Geschöpf wird in diesem Sinne gut seyn, wenn es zufolge seiner Neigungen das Gute lieben und ohne Zwang thun wird; wenn es das Böse hassen und fliehen wird ohne Furcht vor der Züchtigung. Im Gegentheile wird das Geschöpf

böse seyn, wenn es von seinen natürlichen Neigungen nicht die Kraft erhält, seine Functionen zu erfüllen, oder wenn verderbte ihm eigene Neigungen es zum Bösen fortreissen und von dem Guten entfernen. Im Allgemeinen sobald alle Neigungen des Geschöpfs mit dem Interesse der Gattung harmoniren, ist das natürliche Temperament vollkommen gut. Fehlt aber irgend eine dem Interesse der Gattung vortheilhafte Neigung, hat das Thier überflüssige, zu schwache, schädliche, und dem Hauptzwecke widerstreitende Neigungen, so ist das Temperament verdorben, und folglich ist das Thier böse. Es findet alsdenn hier kein Unterschied, als das Mehr oder Weniger statt.

Es wäre unnütz, die einzelnen Neigungen hier zu charakterisiren, und darzuthun, daß der Zorn, der Neid, die Trägheit, der Hochmuth, und die übrigen allgemein verworfenen Leidenschaften an sich selbst böse seyen, und ein von ihnen afficirtes Geschöpf böse machen. Nur die Bemerkung möchte zweckmäßig seyn, daß die natürlichste Zärtlichkeit, der Mutter für die Jungen, der Eltern für die Kinder, bestimte Grenzen habe, jenseit deren sie in Laster ausartet. Das Uebermaaß der mütterlichen Neigung kann die guten Wirkungen der Liebe vernichten, und zuviel Mitleid kann gänzlich außer Stand setzen, Jemanden Hülfe zu leisten. Bey andern Conjuncturen kann dieselbe Liebe sich in eine Art von Wahnsinn umwandeln; das Mitleiden wird Schwäche; die Furcht vor dem Tode geht in Feigheit über; die Verachtung der Gefahr in Tollkühnheit; der Haß des Lebens, oder jede andere Leidenschaft, die auf Zerstörung gerichtet ist, in Verzweifelung oder Narrheit.

Von

Von der Entwickelung des Begriffs dieser reinen und einfachen Güte, deren jedes empfindende Wesen fähig ist, geht Diderot über zur Bestimmung der Eigenschaft, welche man Tugend nennt, und die hiernieden dem Menschen allein zukomt *).

Bey jedem Geschöpfe, das sich bestimte Begriffe von den Dingen machen kann, ist jene äußere Rinde der Wesen, welche in die Sinne fällt, nicht das einzige Object seiner Neigungen. Die Handlungen an sich selbst, die Passionen, wodurch sie hervorgebracht wurden, das Mitleid, die Leutseligkeit, die Dankbarkeit, und ihre Antagonisten, stellen sich bald seinem Verstande dar, und diese feindseligen Familien, die ihm nicht fremde sind, werden für dasselbe neue Gegenstände einer überdachten Zärtlichkeit, oder eines raisonnirten Hasses.

Intellectuelle und moralische Objecte wirken auf den Verstand ohngefähr auf dieselbe Art, wie die organisirten Substanzen auf die Sinne wirken. Die Figuren, Proportionen, Bewegungen und Farben dieser fallen uns kaum in die Augen; so entspringt aus der Anordnung und Oekonomie ihrer Theile entweder eine Schönheit, die uns vergnügt, oder eine Häßlichkeit, die uns beleidigt. Gerade so ist es auch der Effect des Betragens und der Handlungen der Menschen auf den Verstand. Die Regelmäßigkeit oder Unordnung in jenen Gegenständen afficiren die Menschen verschieden, und das Urtheil, welches sie hierüber

*) Essay sur le merite et la vertu p. 28.

über fällen, ist nicht weniger necessitirt, als das Gefühl der Sinne.

Der Verstand hat seine Augen; die Verstände Mehrer leihen einander das Ohr; sie bemerken Proportionen; sie sind empfindlich für Harmonie; sie messen, so zu reden, die Gesinnungen und Gedanken; kurz, sie haben ihre Kritik, der nichts entwischt. Die Sinne werden nicht reeller und nicht lebhafter frappirt durch die Wohlklänge der Musik, durch die Formen und Proportionen körperlicher Dinge, als die Verstände durch die Erkentniß und das Detail der Neigungen. Diese unterscheiden in den Charakteren Milde und Härte; sie sondern darin das Angenehme und Ekelhafte, das Mistönende und Harmonische; mit einem Worte, sie sondern darin das Häßliche und Schöne, das Häßliche, das so hoch steigen kann, um ihre Verachtung und ihren Abscheu zu erregen, das Schöne, das sie zuweilen zur Bewunderung fortreißt, und in Entzücken sezt und erhält. Für jeden Menschen, der die Sache reiflich erwägt, würde es eine kindische Affectation seyn, wenn er leugnen wollte, daß es in den moralischen Gegenständen eben so, wie in den körperlichen, ein wahres und wesentliches Schönes, ein wirkliches Erhabenes gebe.

Ferner die empfindbaren Objecte, die Bilder der Körper, die Farben und Töne, wirken beständig auf unsre Augen, Ohren, und Sinne überhaupt, selbst dann, wenn wir schlafen. Die intellectuellen und moralischen Dinge, die nicht weniger Einfluß auf den Verstand haben, beschäfftigen ihn nicht minder zu jeder Zeit. Diese Formen reizen ihn sogar in Abwesenheit der Realitäten.

Aber

Aber betrachtet das Herz mit Gleichgültigkeit die sittlichen Entwürfe, die der Verstand zu machen genöthigt ist, und die ihm fast immer gegenwärtig sind? Diderot beruft sich hier auf das innere Gefühl. Es sagt uns, daß da das Herz eben so necessitirt ist in seinen Urtheilen, wie der Verstand in seinen Thätigkeiten, die Verderbtheit jenes nie so weit gehen kann, um ihm gänzlich alles Gefühl des Schönen und Häßlichen zu rauben, und daß es nicht ermangeln wird, das Natürliche und Edle zu billigen, das Unedle und Niederträchtige zu verwerfen, besonders in Augenblicken der uneigennützigen Laune. Alsdenn ist das Herz gleich einem billigen Kenner, der in einer Bildergallerie umher wandelt, sich bald über die Kühnheit jenes Zuges wundert, bald über die Sanftheit und Milde dieser Empfindung lächelt, der sich jeder wohlthätigen Neigung um ihn her und ihrem Eindrucke öffnet, und nur verschmähend vor allem vorbeygeht, was die schöne Natur beleidigt. Die Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen, der herschende Hang, die Dispositionen, und folglich das ganze Benehmen der Geschöpfe in den verschiedenen Zuständen ihres Lebens sind die Sujets einer endlosen Menge von Gemählden vom Verstande executirt, der das Gute und Böse mit Schnelligkeit faßt, und mit Lebendigkeit darstellt.

Es giebt demnach keine moralische Tugend und kein Verdienst, ohne einige klare und deutliche Begriffe des allgemeinen Wohls, und ohne eine überdachte Erkentniß dessen, was moralisch gut oder böse, gerecht oder ungerecht, bewunderns- oder hassenswürdig ist. So oft wir z. B. auch im gemeinen Leben von einem schlechten Pferde reden, das Fehler

 hat,

hat, so hat man doch noch niemals von einem moralisch guten Pferde gesprochen, oder von irgend einem andern schwachen und stupiden Thiere, so gelehrig es auch seyn mochte, daß es moralisches Verdienst und Tugend habe.

Sey ein Geschöpf edelmüthig, sanft, leutselig, standhaft und mitleidig; wenn es niemals über das, was es thut und Andere thun sieht, nachgedacht hat; wenn es sich niemals eine reine und bestimte Idee vom Guten und Bösen bildete; wenn die Reize der Tugend und des moralischen Adels nicht Gegenstände seiner Zuneigung waren; so ist sein Charakter doch nicht tugendhaft aus Principien; es muß sich erst noch die wirksame Kentniß der Gerechtigkeit erwerben, wodurch es sich, um tugendhaft zu seyn, bestimmen lassen sollte; jene uneigennützige Liebe der Tugend, die allein seinen Handlungen moralischen Werth zu geben vermag.

Alles, was aus einer schlechten Neigung entspringt, ist böse, ungerecht und tadelhaft; sind aber die Neigungen gutartig; ist ihr Gegenstand der Gesellschaft vortheilhaft, und werth, zu jeder Zeit von einem vernünftigen Wesen verfolgt zu werden; so werden diese beyden vereinigten Bedingungen das ausmachen, was man Gerechtigkeit und Billigkeit der Handlungen nennt. Schaden thun ist noch nicht Unrecht thun; denn ein edler Sohn kann, ohne daß er aufhörte, edelmüthig zu seyn, durch einen unglücklichen Zufall, oder aus Ungeschicklichkeit seinen Vater statt des Feindes tödten, gegen welchen er ihn schützen wollte. Hätte er ihn aber getödtet, um einer zweckwidrigen Neigung zu Gefallen, einem Andern

bey-

beyzuspringen, oder hätte er aus Mangel an Zärtlichkeit die Mittel zu seiner Erhaltung vernachlässigt, so würde er der Ungerechtigkeit schuldig gewesen seyn.

Ist der Gegenstand unserer Neigung vernunftmäßig, ist er unsers Eifers und unserer Sorge würdig, so können die Unvollkommenheit und Schwäche der Sinne uns nicht ungerecht machen. Man stelle sich einen Menschen von gesundem Urtheile und gutartigen Neigungen vor, aber von so bizarrer Constitution und so verderbten Organen, daß er durch diese betriegerischen Spiegel die Dinge entstellt, verstümmelt, und ganz anders wahrnähme, als sie sind; so ist evident, daß der Fehler nicht in seinem edlern und freyen Wesen, in seiner Vernunft liege. Das unglückliche Geschöpf kann nicht für lasterhaft gelten. So verhält es sich inzwischen nicht mit den Meynungen, die man annimmt, mit den Vorstellungen, die man sich macht, mit den Religionen, zu welchen man sich bekennt. Hätte sich in einem der Länder, die ehedem dem abentheuerlichsten Aberglauben ergeben waren, wo man die Katzen, die Crokodile, und andere schlechte und schädliche Thiere anbetete, einer der abergläubigen Schwärmer in seinem heiligen Wahne eingebildet, es sey gerecht, die Wohlfarth einer Katze der Wohlfarth seines Vaters vorzuziehen, er müsse nach seinem Gewissen jeden als seinen Feind behandeln, der nicht denselben Cultus beobachte: so würde dieser fromme Gläubige ein abscheulicher Mensch, und jede auf solche religiöse Dogmen gegründete Handlung ungerecht und detestabel gewesen seyn.

Jeder Irrthum über den Werth der Dinge, der darauf abzweckt, irgend eine vernünftige Neigung zu

zerstören, oder ungerechte Neigungen hervorzubringen, macht lasterhaft, und kein Motiv kann dieses Verderbniß des Charakters entschuldigen. Wer z. B. durch glänzende Laster verführt, schlechten Dingen seine Achtung widmet, ist selbst lasterhaft. Bisweilen kann man ohne Mühe zu der Quelle einer solchen Nationalcorruption zurückkommen. Hier ist irgend ein Ehrgeiziger, der auch durch das Geräusch seiner Thaten in Erstaunen setzt; dort ist es ein Seeräuber, oder ein ungerechter Eroberer, der durch illüstre Verbrechen die Bewunderung der Völker sich erworben, und charakteren Ruhm verschafft hat, die man verabscheuen sollte. Wer solchen renommirten Menschen Beyfall zollt, würdigt sich selbst herab. Was denjenigen betrifft, der in Jemand einen tugendhaften Menschen zu achten und zu lieben wähnt, aber nur von einem heuchlerischen Bösewichte hintergangen wird; so ist er vielleicht ein Thor, ein Simpel; aber er ist deshalb nicht lasterhaft.

Irrthum in Thatsachen, der nicht die Neigungen angeht, bringt auch kein Laster hervor; allein ein Irrthum in Ansehung des Rechts hat auf jedes vernünftige und consequente Wesen Einfluß, auf seine natürlichen Neigungen, und dieses muß nothwendig dadurch lasterhaft werden. Es ereignen sich inzwischen viele Fälle, wo die Rechtsgegenstände selbst für die aufgeklärtesten Menschen zu verwickelt und ungewiß sind, als daß sich das wirkliche Recht leicht und mit Sicherheit entscheiden ließe. Unter solchen Umständen kann ein kleines Versehen einen Mann, dessen Charakter sonst für tugendhaft anerkant ist, nicht um seine Achtung bringen. Stürzen ihn aber der Aberglauben oder barbarische Gewohnheiten in grobe Irrthü-

thümer über die Objecte und die Anwendung seiner Neigungen; sind seine Versehen so häufig, so grob, daß sie ihn außer seinen natürlichen Zustand versetzen, d. i. daß sie von ihm Gesinnungen fodern, der menschlichen Gesellschaft widerstreitend und im bürgerlichen Leben verderblich; hier dem Irrthume nachsehen, hieße, der Tugend entsagen.

Wir können also immerhin als Resultat festsetzen, daß das Verdienst oder die Tugend von der Kenntniß der Gerechtigkeit, und von der Gesundheit und Festigkeit der Vernunft abhängen, so daß diese fähig sind, uns in der Anwendung unserer Neigungen zu regieren. Begriffe von Gerechtigkeit, Muth der Vernunft, sind die einzigen Hülfsmittel, wenn man sich in der Gefahr befindet, seine Achtung, und selbst seine Anstrengungen, an Abscheulichkeiten zu verschwenden, an Ideen, die jede natürliche Neigung zerstören. Die natürlichen Neigungen, die Fundamente der menschlichen Gesellschaft, werden oft von den blutdürstigen Gesetzen eines falschen Point d'honneur, und den irrigen Principien einer falschen Religion untergraben. Diese Gesetze und Principien sind lasterhaft, und können diejenigen, welche ihnen folgen, nur zum Verbrechen und zur moralischen Verderbtheit führen, weil die Gerechtigkeit und die Vernunft sie bestreiten. Was es also auch seyn möge, das unter dem Vorwande gegenwärtigen oder künftigen Heils, dem Menschen im Namen der Gottheit Verrätherey, Undank, und Grausamkeiten zur Pflicht macht; was es auch seyn möge, das sie lehrt, ihres Gleichen unter dem Vorwande der Freundschaft für sie zu verfolgen, ihre Kriegsgefangenen zum Zeitvertreibe zu quälen, die Altäre mit Menschenblute zu be-

 sudeln,

sudeln, sich selbst durch Kasteyungen zu peinigen, durch Fasten auszumärgeln, sich im religiösen Enthusiasmus in Gegenwart ihrer Gottheiten zu zerfleischen, irgend eine unmenschliche oder brutale Handlung zu Ehren oder zu Gefallen derselben zu begehen: — sie müssen den Gehorsam verweigern, wenn sie tugendhaft seyn wollen; sie dürfen dem eiteln Beyfalle der Gewohnheit, oder den betriegerischen Orakeln des Aberglaubens nicht die Gewalt einräumen, daß das durch das Geschrey der Natur und die Warnung der Tugend erstickt und übertäubt werden. Alle diese Handlungen, welche die Natur verbietet, werden immer Abscheulichkeiten bleiben troz barbarischen Gewohnheiten, eigensinnigen Gesetzen, und falschen Religionscultern, welche sie anbefohlen haben mögen.

Es ist hier aber noch Folgendes zu bemerken. Diejenigen Geschöpfe, welche durch empfindbare Objecte afficirt werden, sind gut oder böse, je nachdem ihre sinnlichen Affectionen gut oder schlecht geordnet sind. Ganz anders verhält sich dies aber bey Geschöpfen, die in dem moralischen Guten oder Bösen vernünftige und raisonnirte Motive der Zuneigung oder des Abscheus finden. Denn bey Individuen dieser Gattung, so ungeregelt auch ihre sinnlichen Affectionen seyn mögen; der Charakter wird dennoch immer gut, und das Individuum wird tugendhaft seyn; sobald jene libertinen Neigungen vernünftigen Affectionen untergeordnet seyn werden.

Noch mehr. Ist ein Temperament heftig, jähzornig, verliebt, und hat ein Wesen ungeachtet der Wirkungen dieses Temperaments dennoch seine Leidenschaften besiegt, und sich der Tugend ergeben; so urtheilen wir, daß sein Verdienst um so größer sey;

und

und darin haben wir Recht. Wäre stets das Privatinteresse die einzige Schranke, wodurch es zurückgehalten würde; wäre ohne Rücksicht auf die Reize der Tugend dieses Privatinteresse die einzige Geißel seiner Laster; so würde es darum nicht tugendhaft seyn; aber so viel ist gewiß, daß, wenn aus freyem Willen und ohne ein niedriges und sclavisches Motiv ein zorniger Mensch seine Leidenschaft unterdrückt, wenn der Schwelger seinen Hang zum Luxus mäßigt; so werden wir ihrer Tugend viel lauter Beyfall winken, als wenn sie gar keine Hindernisse zu überwinden gehabt hätten. Aber wie das? Sollte der Hang zum Laster ein Relief für die Tugend seyn? Verkehrte Neigungen sollten nothwendig seyn, um den tugendhaften Mann vollkommen zu machen?

Hier tritt, wie man sieht, eine bedeutende Schwierigkeit ein. Empören sich libertine Neigungen auf irgend eine Art, und wird ihre Aeusserung mit freyer Würde der Vernunft unterdrückt; so ist dies ein unstreitiger Beweis, daß die Tugend den Charakter beherscht, und darin prädominirt. Hat es indessen ein tugendhaftes Wesen leichter, empfindet es gar keinen Aufruhr seiner Leidenschaften; so kann man sagen, daß es den Principien der Tugend folgt, ohne seine Kräfte weiter anzustrengen. Die Tugend, welche in dem letztern Falle keinen Feind zu bekämpfen hat, ist vielleicht nicht minder mächtig; so wie im erstern Falle derjenige, der seine Feinde besiegt hat, nicht minder tugendhaft ist. Im Gegentheil, befreyt von den Hindernissen, die sich seinem Fortschritte widersetzten, kann er sich der Tugend ganz übergeben, und sie in einem eminentern Grade besitzen.

Auf diese Art theilt sich die Tugend bey der Gattung der vernünftigen Wesen in ungleiche Grade; obgleich unter den Menschen vielleicht nicht Einer ist, der eine so gesunde und kräftige Vernunft hat, die allein einen harmonischen und vollkommen Charakter begründen kann. Mit der Tugend disponirt gleichsam das Laster gemeinschaftlich über das menschliche Betragen, abwechselnd Sieger und besiegt. Denn es ist evident, wie auch in einem Geschöpfe die Unregelmäßigkeit der Neigungen sowohl in Beziehung auf die Sinnenobjecte, als in Beziehung auf intellectuelle und moralische Wesen seyn mag; wie zügellos auch seine Principien seyn mögen; wie wüthend, wohllüstig, grausam es auch geworden seyn mag, sobald ihm nur die geringste Empfindlichkeit für die Reize der Tugend übrig bleibt, sobald es nur noch irgend ein Zeichen von Güte, Mitleid, Sanftmuth oder Dankbarkeit giebt, daß die Tugend nicht in ihm völlig erstorben, und daß es noch nicht durchaus lasterhaft und unnatürlich geworden ist.

Ein Verbrecher, der vermöge eines Gefühls der Ehre und der Treue gegen seine Genossen sich weigert, sie zu verrathen, und der lieber die Folter erduldet, als daß er sich dazu entschließen sollte, hat gewiß noch einige Principien der Tugend, die er aber nur unrecht anwendet. Dasselbe Urtheil kann man von dem Bösewicht fällen, der lieber mit seinen Genossen sterben, als sie selbst hinrichten wollte. Es ist kaum von Jemanden zu sagen, daß er ein vollkomner Atheist sey; so läßt sich auch noch weniger behaupten, Jemand sey durchaus lasterhaft.

Itzt untersucht nun Diderot das Verhältniß der Tugend, seinem Begriffe und Principe derselben

hen gemäß, zu den verschiedenen Systemen die Gottheit betreffend, und in dieser Untersuchung liegt vornehmlich das Charakteristische seiner Moralphilosophie.

Da das Wesen der Tugend in einer gerechten Stimmung, in einer gemäßigten Neigung des vernünftigen Geschöpfes zu den intellectuellen und moralischen Gegenständen der Gerechtigkeit besteht, so muß man, um in ihm die Principien der Tugend zu vernichten oder zu schwächen,

1) entweder ihm die natürliche Empfindung und Idee der Ungerechtigkeit und Billigkeit benehmen; oder

2) ihm falsche Begriffe davon beybringen; oder

3) Andere Neigungen gegen jenes innere Gefühl aufregen. Auf der anderen Seite, um die Principien der Tugend zu befestigen und zu verstärken, muß man

1) entweder das Gefühl der Biederkeit (droiture) und Gerechtigkeit, so zu reden, nähren und schärfen; oder

2) es in seiner ganzen Reinheit unterhalten; oder

3) ihm jede andere Neigung unterwerfen. Nun komt es darauf an, welche dieser Wirkungen jede Hypothese über die Gottheit nothwendig hervorbringen, oder wenigstens begünstigen muß.

Wenn davon die Rede ist, ob ein Geschöpf des natürlichen Gefühls der Ungerechtigkeit und Billigkeit gänzlich beraubt sey, so wird damit nicht gemeynt, daß es gar keinen Begriff des Guten und Bösen in Beziehung auf die Gesell-

sellschaft mehr habe. Ein Wesen, das alles Gefühl für Recht und Unrecht verloren hat, kann deshalb noch immer das Gute und Böse in Beziehung auf seine Gattung unterscheiden. Es ist nur durchaus unempfindlich dafür geworden, und die Vortrefflichkeit oder Niederträchtigkeit moralischer Handlungen wecken in ihm nicht mehr Achtung oder Abscheu; so daß, abgerechnet ein besonderes und enger concentrirtes Interesse, das immer in ihm lebendig ist, und ihm zuweilen günstige Urtheile über die Tugend abnöthigt, man von ihm behaupten kann, es strebe in seinen Sitten weder nach Häßlichkeit noch nach Schönheit, und Alles sey bey ihm nur auf eine teuflische monströse Einförmigkeit des Handelns angelegt.

In Verhältniß zu den Systemen über die Gottheit, meynte Diderot, daß keine dahin gehörige Speculation, kein Glaube, keine Ueberredung, kein Cultus im Stande sey, das Gefühl der Ungerechtigkeit und Billigkeit unmittelbar und directe zu vernichten, da dieses uns eben so natürlich ist, wie unsere Neigungen, und eine der elementarischen Qualitäten unserer Constitution ausmacht. Was uns natürlich ist, dies zu entstellen, zu verderben, ist das Werk einer langen Gewohnheit, welche allein eine Natur gleichsam in eine andere Natur umzuformen vermag. Der Unterschied der Ungerechtigkeit und Billigkeit ist in unserm Wesen ursprünglich gegründet. Die Häßlichkeit und Schönheit wahrzunehmen in den intellectuellen und moralischen Wesen, ist eine eben so natürliche Thätigkeit unsers Verstandes, wie dieselbe Wahrnehmung bey den organisirten Dingen, und vielleicht äußert sie sich noch früher, als diese. Nur eine entgegengesetzte Uebung kann diese Thätigkeit auf

um-

immer stören, oder wenigstens auf einige Zeit aufheben.

Jedermann weiß aus Erfahrung, daß wenn durch irgend einen Mangel der Bildung aus Zufall oder aus Gewohnheit man eine unangenehme oder lächerliche Manier annimt, alle Aufmerksamkeit, Sorge, Vorsicht, um sich derselben wieder zu entwöhnen, kaum zu dem Zwecke hinreichen. Die Natur ist hierin aber ganz anders eigensinnig. Jedes Joch ist ihr unerträglich, und sie ist stets bereit, es abzuschütteln. Wer sie meistern will, hat eine Arbeit ohne Ende. Die Ungelehrigkeit des Geistes ist unglaublich, hauptsächlich wo es auf natürliche Gefühle und ursprüngliche Begriffe ankomt, wie die Unterscheidung des Rechts und Unrechts. Man mag sich noch so sehr mit Bestreitung derselben plagen; sie lassen sich nicht wegbannen, selbst durch die äußerste Gewalt nicht. Der ausschweifendste Aberglaube, das ungereimteste Nationalvorurtheil, werden sie niemals ganz ausschließen.

Aber inwiefern können die verschiedenen theologischen Systeme das Gefühl und die Idee von Recht und Unrecht verfälschen? Diderot antwortet zuvörderst, wie sich von ihm erwarten läßt, daß der Atheismus keinen der Reinigkeit des natürlichen Gefühls von Recht und Unrecht widerstreitenden Einfluß äußere. Ein Unglücklicher, welchen diese Hypothese zu Verbrechen verführt, und ihm dieselben zur Gewohnheit gemacht hätte, kann von Gerechtigkeit und Tugend sehr verdunkelte Begriffe haben; aber jene Hypothese an sich selbst kann ihn nie dahin verleiten, eine schlechte unedle Handlung für groß und

schön

schön zu halten. Der Atheismus, minder gefährlich hierin, als der Aberglauben, predigt nicht, daß es schön sey, sich mit Thieren zu begatten, oder mit dem Fleische seines Feindes zu sättigen. Aber es giebt keine Abscheulichkeit, die nicht für etwas Vortreffliches, Löbliches, Heiliges, angesehen werden könte, wenn irgend ein verderbter Religionscultus es so mit sich bringt.

Wer einen wahren, gerechten und guten Gott glaubt, sezt das Daseyn einer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit voraus, eines Wahren und eines Falschen, einer Güte und einer Bosheit, und zwar unabhängig von jenem höchsten Wesen; denn er urtheilt gerade nach diesen Begriffen, daß Gott wahr, gerecht, und gut seyn müsse. Wenn die Rathschlüsse Gottes, seine Handlungen und Gesetze erst das Daseyn der Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte überhaupt begründeten; so wäre mit der Behauptung, daß Gott wahr, gerecht, und gut sey, nichts gesagt; denn, wenn jenes höchste Wesen die beyden Glieder eines sich widersprechenden Satzes als wahr behauptete, so würde dadurch das eine Glied so wahr werden, wie das andere; wenn es ohne Grund ein Geschöpf verdammte, für das Verbrechen eines Andern zu büßen; wenn er ohne Ursache und Unterschied den einen zur Quaal, den andern zur Seligkeit, verdammte, würden alle diese Urtheilssprüche gerecht seyn. Demnach zufolge der obigen Supposition behaupten, daß etwas wahr oder falsch, gerecht oder ungerecht, gut oder böse, sey, heißt mit Worten spielen, und etwas behaupten, worin kein Sinn ist.

Hieraus fließt, daß, wer aufrichtig und wirklich irgend ein höchstes Wesen verehrt, das er doch

als

als ungerecht und bösartig erkennt, der setzt sich der Gefahr aus, alles Gefühl von Billigkeit, alle Ideen von Gerechtigkeit und Wahrheit zu verlieren. Der religiöse Wahn und Eifer muß in die Länge alle wahre Frömmigkeit und Rechtschaffenheit vergiften, sobald sich Jemand zu einer Religion mit Ueberzeugung bekennt, deren Vorschriften den Grundprincipien der Moral zuwiderlaufen.

Wenn die anerkannte Bösartigkeit eines höchsten Wesens auf seine Anbeter einwirkt; wenn sie die Neigungen verdirbt, die Begriffe von Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, verwirrt, und die natürliche Unterscheidung des Rechts und Unrechts untergräbt; so ist nichts geschickter, die Leidenschaften zu mäßigen, die Begriffe zu berichtigen, und die Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit zu bestärken, als der Glaube an einen Gott, den seine Geschichte bey jeder Gelegenheit als ein Muster der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte darstellt. Die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung, die sich auf Alles erstreckt, und deren Wirkungen das ganze Universum zu jeder Zeit empfindet, ist ein mächtiger Sporn, uns zu bewegen, daß wir beständig denselben Principien in den engen Schranken unserer Sphäre folgen. Wenn wir aber in unserm Betragen niemals das allgemeine Interesse unserer Gattung aus den Augen verlieren; wenn das öffentliche Gemeinwohl unser Compaß ist, so ist unmöglich, daß wir uns in unsern Urtheilen über Recht und Unrecht jemals irren sollten.

Was also die Verfälschung der Begriffe von Recht und Unrecht anbelangt, so wird die Religion

viel Gutes oder viel Böses veranlassen, je nachdem sie selbst gut oder böse seyn wird. Mit dem Atheismus ist es gar nicht eben so bewandt. Er kann in der That eine Verwirrung der Ideen von Recht und Unrecht nach sich ziehen; aber das thut er gar nicht in der Eigenschaft eines reinen und einfachen Atheismus; dies ist nur ein Uebel, das mit jedem verderbten religiösen Cultus verknüpft ist, und mit phantastischen Vorstellungen von der Gottheit, einer monströsen Familie, die aus dem Aberglauben, und aus einer anhaltenden Leichtgläubigkeit entspringt.

Eine andre Frage ist, was theologische Systeme von der Gottheit beytragen können, die Neigungen gegen das natürliche Gefühl des Rechts und Unrechts zu empören? Es ist einleuchtend, daß die Principien der Rechtschaffenheit auch die Regeln des Betragens für ein Geschöpf seyn werden, welches dieselben besitzt, wenn sie keinen Widerstand von Seiten des Privatinteresses dieses finden, oder von heftigen Leidenschaften, die, indem sie jedes Gefühl der Billigkeit überwältigen, selbst die Ideen des wahren Privatinteresse's verdunkeln, und das Geschöpf gleichsam von dem Wege gewaltsam wegstoßen, der zur Glückseligkeit führt.

Daß ein Wesen von der Häßlichkeit und Schönheit intellectueller und moralischer Objecte gerührt, und folglich mit dem Unterschiede des Rechts und Unrechts vertraut geworden seyn könne, lange vorher, ehe es klare und deutliche Begriffe von der Gottheit hatte, ist ausgemacht. Man begreift auch nicht leicht, wie ein solches Wesen, als der Mensch, bey dem die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren sich

in

in unmerklichen und langsamen Graden entwickelt, bey seinem Austritte aus der Wiege genug geübt worden wäre, um die Richtigkeit der subtilen metaphysischen Speculationen über die Existenz Gottes einzusehen. Aber man nehme einmal an, daß ein Geschöpf die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren nicht habe; wohl aber gute Qualitäten und einige gerechte Neigungen besitze; daß es seine Gattung liebe, muthig, dankbar, mitleidig sey; dann ist gewiß, daß von dem Augenblicke an, da man diesem Automate die Fähigkeit zu raisonniren beylegt, es auch jene edlen Neigungen billigen, sich in den geselligen Trieben selbst gefallen, Anmuth und Reiz darin finden, und die entgegenstehenden Leidenschaften hassen wird.

Man kann also dreist behaupten, daß ein Geschöpf Ideen von Recht und Unrecht, Kenntniß von Tugend und Laster vorher haben könne, bevor es deutliche und bestimmte Ideen von der Gottheit besitzt. Die Erfahrung unterstützt auch diese Behauptung. Denn bemerkt man nicht bey Völkern, die kaum eine Ahndung von Religion haben, unter den Individuen dieselbe Verschiedenheit der Charaktere, wie bey aufgeklärten Nationen? Sind es nicht das Laster und die moralische Tugend, welche die gegenseitige Achtung der Individuen bey ihnen bestimmen? Während ein Theil hochmüthig, hart und grausam, folglich geneigt ist, gewaltsame und tyrannische Handlungen zu billigen; ist ein anderer Theil von Natur leutselig, sanft, bescheiden, edelmüthig, und deswegen auch aller friedlichen und geselligen Neigungen empfänglich.

Um nun zu bestimmen, wiefern die Erkenntniß Gottes auf die Menschen einwirke, muß man wissen,

 durch

durch welche Motive und aus was für einem Grunde, sie ihm dienen und seine Gesetze befolgen. Entweder geschieht es in Hinsicht auf seine Allmacht, und in der Supposition, daß sie von ihm Gutes zu hoffen, und Schlimmes zu fürchten haben; oder es geschieht mit Hinsicht auf seine Vortrefflichkeit, und mit der Idee, daß die Nachahmung der göttlichen Handelnsweise der höchste Grad der Vollkommenheit sey.

Ein Wesen, das bloß aus eigennütziger Hoffnung oder sclavischer Furcht Gutes thut und Böses vermeidet, hat an sich selbst weder Tugend noch Güte; so wenig wie man einem Tiger an der Kette Sanftmuth und Gelehrigkeit beylegen kann. Je bereitwilliger der Gehorsam, je tiefer die Unterwürfigkeit eines solchen Menschen seyn wird, desto mehr Niederträchtigkeit und Feigheit wird sein Betragen ausdrücken, was auch der Gegenstand seiner Handlungen seyn mag. Mag der Herr gut oder schlecht seyn; was liegt daran? wenn der Sclav immer derselbe bleibt. Noch mehr, gehorcht ein Sclave einem milden gütigen Herrn bloß aus heuchlerischer Furcht; so ist seine Natur um so bösartiger und sein Dienst um so verächtlicher. Denn diese ihm zur Gewohnheit gewordene Disposition verbirgt die höchste Anhänglichkeit an sein eigenes Privatinteresse, und eine gänzliche Verderbtheit seines Charakters. Ist hingegen die Gottheit eines Volks ein vortreffliches Wesen, die auch als ein solches von ihm verehrt wird; abstrahirt das Volk von ihrer Macht, und huldigt es besonders ihrer Güte; bemerkt man in dem Charakter, welchen ihre Priester ihr geben, und in den Geschichten, die sie davon erzählen, eine Vorliebe für die Tugend und ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Geschöpfe; so

kann

kann es nicht fehlen, daß ein so schönes Muster zum Guten anfeuere, und die Liebe zur Gerechtigkeit gegen alle diese feindselige Neigungen stärke und waffne.

Mit der Kraft des Beyspiels verbindet sich noch ein anderes Motiv, um diesen großen Effect hervorzubringen. Ein vollkomner Theist ist überzeugt von der Präeminenz eines allmächtigen Wesens, das Zuschauer des menschlichen Betragens, und Augenzeuge von Allem ist, was im Universum vorgeht. In der finstersten Einöde, in der tiefsten Einsamkeit, sieht ihn sein Gott. Er handelt also stets in Gegenwart eines Wesens, das für ihn tausend mal mehr Ehrfurcht verdient, als die erhabenste Versammlung der Welt. Welche Schande wäre es nicht für ihn, in dieser Gesellschaft eine verabscheuungswürdige Handlung zu begehen? Welche Genugthuung im Gegentheile, in Gegenwart seines Gottes tugendhaft gewesen zu seyn, selbst wenn sein guter Ruf durch verleumderische Zungen deshalb geschmälert, und er der Gegenstand der Schmach der bürgerlichen Gesellschaft geworden wäre, in welcher er lebt? Der Theismus begünstigt folglich offenbar die Tugend; und der Atheismus, welchem dieses große Hülfsmittel abgeht, ist hierin mangelhaft.

Von ganz anderer Art ist der Einfluß, welchen die Hoffnung künftiger Belohnungen und die Furcht vor künftigen Strafen auf die Tugend äussert, sofern ein Religionsglaube jene mit sich bringt. Zuvörderst gehören überhaupt Hoffnung und Furcht nicht zu den liberalen edelmüthigen Neigungen, und auch nicht zu den Motiven, auf denen das moralische Verdienst der Handlungen beruht. Haben diese Motive einen ver-

herschenden Einfluß auf das Verhalten eines Geschöpfs, das durch uneigennützige Liebe vorzüglich regiert werden müßte; so ist das Betragen knechtisch, und das Geschöpf ist noch nicht tugendhaft. Dazu kömt insbesondre, daß bey jeder Religionshypothese, wo Hoffnung und Furcht als die ersten und vornehmsten Motive unserer Handlungen angenommen werden, das Privatinteresse, das natürlich in uns nur zu lebhaft ist, durch nichts gemäßigt und beschränkt, und sonach täglich durch die Uebung der Leidenschaften bey Dingen von der Wichtigkeit immer stärker wird. Daher ist zu fürchten, daß jene knechtische Denkart in die Länge triumphirt, und ihre Herschaft in allen Verhältnissen des Lebens ausübt; daß eine habituelle Aufmerksamkeit auf das Privatinteresse in eben dem Maaße die Liebe zum Gemeinwohle mindert, als jenes Interesse größer ist; endlich das Herz und Verstand gleichsam einschrumpfen, ein Fehler, den man in moralischem Betrachte fast bey allen Zeloten in jeder Religionsparten bemerkt.

So nachtheilig inzwischen die Heftigkeit der Neigung für das Privatinteresse der Tugend seyn kann, so giebt Diderot doch zu, daß Umstände und Verhältnisse statt finden können, wo die Furcht vor Strafen, und die Hoffnung der Belohnungen der Tugend zu Stützen dienen mögen. Leidenschaften, wie Zorn, Haß, Schwelgerey, u. a. können die innigste Liebe des Gemeinwohls erschüttern, und die tief eingewurzeltsten Ideen der Tugend ausrotten. Hätte der Verstand gar keinen Damm ihnen entgegenzusetzen, so würden sie ohnfehlbar nach und nach selbst den besten Charakter verwüsten und verderben können. Die Religion schützt hiergegen. Sie ruft dem Menschen

schen sofort zu, daß solche Gesinnungen, und die Handlungen, welche dieselben nach sich ziehen, vor den Augen Gottes sträflich seyen; die Stimme der Religion erschreckt das Laster, und stärkt die Tugend; die Ruhe kehrt wieder in die Seele zurück; der Mensch bemerkt die Gefahr, in welcher er gewesen ist, und heftet sich fester als je an Principien, die er auf dem Puncte war, fahren zu lassen.

Die Furcht vor Strafen und die Hoffnung der Belohnungen sind auch noch geeignet, Jemandes Maximen der Tugend zu befestigen, wenn ihn das Interesse der Neigungen darin wanken macht. Ja man kann sagen, daß, wenn einmal der Verstand Jemandes falsche Ideen aufgefaßt hat; wenn er durch Vorurtheile sich gegen die Wahrheit gleichsam verhärtet, das Gute verkennt, dem Laster seine Achtung widmet und den Vorzug giebt, ohne die Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnungen keine Rückkehr zum Guten und Wahren von ihm zu erwarten sey. Man denke sich einen Menschen, der einige natürliche Güte und Biederkeit des Charakters hat, aber ein feiges und weichliches Temperament, was ihn unfähig macht, dem Unglücke die Stirn zu bieten, dem Elende zu trotzen. Itzt komt er in eine unglückliche Situation; der Kummer bemächtigt sich seiner Seele; Alles betrübt ihn; er wird verdrießlich; er zürnt auf Alles, was er für die Ursache seines Unglücks hält. Wenn er in diesem Zustande auf den Gedanken geräth, oder seine Freunde denselben bey ihm erwecken, daß seine Rechtschaffenheit die Quelle seiner Leiden ist, und daß er, um sich mit dem Glücke wieder auszusöhnen, nur mit der Tugend brechen dürfe; so ist entschieden, daß die Achtung,

welche er gegen Qualität hegt, in eben dem Verhältnisse abnehmen werde, als Verdruß und Schmerz in seiner Seele zunehmen; ja, daß jene Achtung ganz verschwinden wird, wenn die Betrachtung der künftigen Güter, deren Genuß die Tugend verspricht, zur Entschädigung für diejenigen, welche er vermißt, ihn nicht gegen die trüben Gedanken, die er hegt, oder die bösen Rathschläge, die er bekomt, aufrecht erhält, die drohende Verschlimmerung seines Charakters hindert, und ihn bey seinen vorherigen Principien erhält.

Hätte Jemand durch falsche Urtheile gewisse Laster lieb gewonnen, und wäre er den entgegengesetzten Tugenden abgeneigt; hielte er z. B. die Verzeihung von Beleidigungen für eine Niederträchtigkeit, und die Rache für etwas Heroisches; so könte den Folgen dieses Irrthums vielleicht dadurch vorgebeugt werden, wenn er bedächte, daß die Milde gegen Beleidiger durch die Ruhe und andere Vortheile sich belohnt, welche sie mit sich führt, anstatt daß die Zwietracht sich durch ihre zerstörenden Folgen bestraft. Durch diesen heilsamen Kunstgriff können die Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Mäßigkeit, und andere Tugenden, die zuweilen verachtet werden, ihre Achtung auf's neue erhalten, und die ihnen entgegengesetzten Leidenschaften in die Verachtung fallen, welche sie verdienen; und man könte mit der Zeit es dahin bringen, jene Tugenden zu üben, und die Laster zu verabscheuen, ohne die geringste weitere Rücksicht auf die Annehmlichkeiten oder Leiden, die damit verbunden sind.

Aus diesem Grunde ist auch nichts vortheilhafter in einem State, als eine tugendhafte Verwaltung und gerechte Vertheilung der Strafen und Belohnungen.

gen. Es ist dies eine eherne Mauer, an welcher alle Verschwörungen der Bösewichter scheitern; es ist ein Damm, der ihre Bestrebungen zum Wohle der Gesellschaft kehrt; es ist noch mehr, es ist ein sicheres Mittel, die Menschen an die Tugend zu fesseln, indem man ihr Privatinteresse an die Tugend fesselt; alle Vorurtheile auf die Seite zu schaffen, welche sie von der Tugend entfernen; ihr in den Herzen der Menschen eine günstige Aufnahme zu bereiten; und sie durch eine standhafte Praxis des Guten auf einen Pfad zu führen, wovon man sie nicht ohne Mühe würde ableiten können. Hierbey ist gleichwohl nicht aus der Acht zu lassen, daß wenn auch die gerechte Vertheilung der Belohnungen und Strafen in einem State wesentlich zur Tugend eines Volks beyträgt; doch das Beyspiel noch wirksamer über die Gesinnungen und Neigungen dieses entscheidet, und seinen Charakter bildet. Ist die Obrigkeit nicht tugendhaft, so wird die beste Verwaltung wenig wirken; hingegen werden die Unterthanen die Gesetze um so mehr lieben und ehren, wenn sie einmal von der Tugend ihrer Richter überzeugt sind. Auch ist es nicht sowohl der Reiz der Belohnungen, oder der Schrecken der Strafe, die sie der bürgerlichen Gesellschaft ersprießlich machen; sondern es sind vielmehr die Achtung vor der Tugend und der Haß gegen das Laster, welche diese öffentlichen Ausdrücke der Misbilligung oder des Todes des menschlichen Geschlechtes in dem ehrlichen Manne und in dem Bösewichte erwecken. Bey Hinrichtungen von Verbrechern ist es eine sehr gewöhnliche Beobachtung, daß die Schande wegen des Verbrechens und die Infamie fast die ganze Strafe der Verbrecher ausmachen. Es ist nicht sowohl der Tod, der dem Patienten und den Zuschauern einen Schauder verursacht, als vielmehr

der Galgen oder das Rad, was einen Menschen als ein Wesen darstelle, das die Gesetze der Gerechtigkeit und Menschlichkeit verletzt habe.

In Familien ist die Wirkung der Belohnungen und Züchtigungen dieselbe, wie in der bürgerlichen Gesellschaft. Ein strenger Herr mit der Peitsche in der Hand, wird ohne Zweifel seinen Sclaven oder Taglöhner auf seine Pflicht aufmerksam machen; aber dieser wird dadurch nicht gebessert werden. Unterdessen wird eben dieser Mensch, bey einem sanftern Charakter, mit geringfügigen Belohnungen und leichten Züchtigungen tugendhafte Kinder erziehen. Mit Hülfe bald mäßiger Drohungen, bald kleiner Schmeicheleyen und Gefälligkeiten, wird er ihnen Principien einprägen, die sie demnächst befolgen werden ohne Rücksicht auf die Belohnung, welche sie vorher antrieb, oder auf die Ruthe, vor der sie sich fürchteten. Und dies ist es gerade, was man eine honette und liberale Erziehung nennt. Jeder andere Cultus, welchen man der Gottheit, jeder andere Dienst, den man einem Menschen erweist, ist unedel, und verdient gar kein Lob.

Wenn bey einer Religion die Belohnungen, welche sie verspricht, liberal sind; wenn die künftige Glückseligkeit in dem Genusse eines tugendhaften Vergnügens besteht, z. B. in der Uebung oder Betrachtung der Tugend selbst in einem andern Leben, (wie dieses der Fall beym Christenthume ist); so ist evident, daß die Begierde nach diesem Zustande nur aus einer großen Liebe zur Tugend entspringen, und folglich alle Würde ihres Ursprungs behalten kann. Denn jene Begierde ist keine eigennützige Gesinnung;

die

die Liebe der Tugend ist niemals eine unedle sordide Neigung; die Begierde zum Leben aus Liebe zur Tugend kann also auch nicht dafür gelten. Wenn aber jene Begierde nach einem andern Leben aus dem Abscheue entweder vor dem Tode oder vor der Vernichtung entstände; wenn sie durch irgend eine lasterhafte Neigung erzeugt würde, oder durch eine Anhänglichkeit an Dinge, die der Tugend fremd sind; so würde sie nicht mehr tugendhaft seyn.

Wie verhält sich aber nach Diderot die Tugend zur menschlichen Glückseligkeit? Hierüber entscheidet er folgendermaßen. 1) Das Hauptmittel, mit sich selbst vergnügt und glücklich zu seyn (d'etre bien avec soi), ist, durchaus gesellige und thätige Neigungen zu haben; fehlt es an solchen Neigungen, oder sind sie mangelhaft, so ist man unglücklich. 2) Es ist ein Unglück, zu energische Neigungen in Beziehung auf das Privatinteresse zu haben, die über die Subordination hinausgehn, in welcher die geselligen Neigungen sie halten sollten. 3) Der höchste Grad des Elendes ist, ausgeartete Neigungen zu besitzen, die weder auf das Privatwohl des Geschöpfs, noch auf das allgemeine Interesse seiner Gattung gerichtet sind. Dies führt Diderot weiter aus.

Gemeiniglich unterscheidet man die Vergnügungen und Annehmlichkeiten des Menschen in körperliche und geistige; und man ist darin einstimmig, daß die letztern den erstern vorzuziehen sind. Sollte Jemand hieran zweifeln, so ist leicht, es aus der Erfahrung zu beweisen. So oft der menschliche Geist eine hohe Meynung von dem Verdienstlichen einer Handlung gefaßt hat, so oft er lebhaft von dem damit verbunde-

zen Heroismus frappirt wird, und dieser Gegenstand seinen vollen Eindruck auf ihn gemacht hat; vermögen weder Drohungen, noch Versprechungen, noch Strafen, noch körperliche Vergnügen, ihn davon zurückzuhalten. Man sieht Indianer, Barbaren, Bösewichter, oft die armseligsten nichtswürdigsten Menschen, für das Interesse einer Horde oder Bande, aus Dankbarkeit, aus Rachsucht, aus Maximen der Ehre oder der Galanterie, unglaubliche Arbeiten übernehmen, und dem Tode selbst trotzen. Dagegen die geringste Umwölkung des Geistes, der leichteste Kummer, ein kleines Misgeschick, können die Vergnügungen des Körpers vergiften und vernichten; und zwar sogar alsdenn, wenn man sich übrigens in den günstigsten Umständen befindet, im Mittelpuncte alles dessen, was die Bezauberung der Sinne bewirken und unterhalten konte, und in dem Momente, sich dem Genusse ganz hinzugeben. Umsonst bieten sich diese Freuden dar, so lange der Geist in der Unruhe und Stimmung schwebt; alle Bemühungen, sie genießbar zu machen, sind eitel, und verursachen nur Ungeduld und Ueberdruß.

Sind nun aber die Vergnügungen des Geistes den körperlichen am Werthe vorzuziehen; so fließt hieraus, daß Alles, was einer Intelligenz eine stetige Reihe intellectueller Vergnügungen verschaffen kann, mehr zu ihrer Glückseligkeit beyträgt, als eine ähnliche Reihe körperlicher Freuden. Die intellectuellen Vergnügungen aber bestehen entweder in der Ausübung der geselligen Neigungen selbst; oder sie fließen aus dieser Ausübung in der Qualität von Wirkungen. Ist also die Oekonomie der geselligen Neigungen die Quelle des intellectuellen Vergnügens des

Men-

Menschen, so sind auch diese geselligen Neigungen allein im Stande, ihm ein dauerhaftes und reelles Glück zu verschaffen. Sie sind auch unabhängig von der Gesundheit, der Bequemlichkeit, Munterkeit, und allen Vortheilen des Glücks und Wohlstandes. Behält man nur in der Gefahr, im Zustande der Furcht, des Kummers, bey Verluste von Gütern, bey Schwächlichkeit des Körpers die geselligen Neigungen; so ist die Glückseligkeit geborgen. Die Schläge des Schicksals, welche die Tugend treffen, zerstören die Zufriedenheit nicht, die sie begleitet. Die Tugend ist eine Schönheit, die im Gewande der Trauer und in Thränen etwas Sanfteres und Rührenderes hat, als mitten unter Vergnügungen. Ihre Melancholie hat eigenthümliche Reize. Die geselligen Neigungen zeigen ihre ganze Kraft nur bey großen Betrübnissen. Wenn man diese Art der Leidenschaften geschickt zu erregen weiß, wie bey der Vorstellung einer guten Tragödie geschieht; so giebt es kein Vergnügen von ähnlicher Dauer, das sich mit diesem aus Täuschung entspringenden Vergnügen vergleichen ließe. Der Dichter, der uns für das Schicksal der Tugend und des Verdienstes interessirt, uns über das Los edler Menschen erweicht, und alle Empfindungen der Menschlichkeit zu ihrem Vortheile aufregt, versetzt uns in ein Entzücken, und gewähret uns eine Satisfaction des Verstandes und Herzens, die alle Freuden der körperlichen Sinne überwiegt.

Der Zweck der geselligen Neigungen in Beziehung auf den Geist ist, andern das Vergnügen mitzutheilen, welches man empfindet, oder mit ihnen selbst die Vergnügungen gemeinschaftlich zu genießen, sich ihrer Achtung, ihres Beyfalls zu erfreuen. Nur ein

ein ursprünglich verderbtes unglückliches Geschöpf kann das Vergnügen verkennen, das darin liegt, zugleich mit Andern fröhlich zu seyn. Und wie viel die Achtung und der Beyfall Anderer zu unserer Glückseligkeit beytragen, erhellt daraus, daß auch diejenigen, welche die geringsten oder gar keine Ansprüche auf die Achtung ihrer Mitmenschen haben, doch bey Gelegenheit sich den Schein eines biedern moralisch-edeln Charakters geben, und damit paradiren. Sie gefallen sich in der Vorstellung de valoir quelque chose. Freylich ist dies in der Wirklichkeit eine chimärische Vorstellung, die ihnen aber doch schmeichelt, die sie sich anstrengen, in sich selbst hervorzubringen, indem sie ein Leben voll Unwürdigkeiten durch ein paar diesem oder jenem Freunde geleistete Dienste verstecken. Welcher Räuber, welcher offenbare Verbrecher, der gegen alle Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft handelt, hat nicht einen Gefährten, eine Sippschaft seines Gleichen, deren glückliche Abentheuer ihn ergötzen, denen er selbst mit Freude die seinigen erzählt, die er als Freunde behandelt, und deren Interesse er wie sein eigenes verfolgt? Welcher Mensch in der Welt ist unempfindlich gegen die Schmeicheleyen und Lobsprüche seiner vertrautesten Bekanten? Haben nicht alle unsere Handlungen irgend eine Beziehung auf diesen Tribut? Bestimt nicht der Beyfall der Freundschaft oft unser ganzes Betragen? Sind wir nicht eifersüchtig darauf selbst in Ansehung unserer Laster? Kommen sie nicht in Anschlag bey der Perspective des Ehrgeizes, bey den Fanfaronaden der Eitelkeit, bey den Verschwendungen des Luxus, und selbst bey den Ausschweifungen einer unedlen Wohllust? Kurz, wenn sich die Vergnügungen eben so berechnen ließen, wie viele andere Dinge;

so könte man versichern, daß die beyden Quellen, die Theilnahme an dem Glücke Anderer, und das Streben nach ihrer Achtung, wenigstens Neun Zehntel alles dessen ausmachen, was wir im Leben Angenehmes genießen; so daß also von der ganzen Summe unserer Freuden kaum ein Zehntel übrig bliebe, was nicht unmittelbar aus geselligen Neigungen flösse, und nicht unmittelbar von unseren natürlichen Inclinationen abhienge.

Auch seinen zweyten oben erwähnten Hauptsatz, daß die Heftigkeit der Neigungen in Beziehung auf das Privatinteresse den Menschen unglücklich mache, sucht Diderot umständlich darzuthun. Alle Leidenschaften, die mit dem Privatinteresse und der Privatökonomie eines Geschöpfes zusammenhängen, lassen sich auf folgende reduciren: Liebe zum Leben; Rache gegen Beleidigungen; Liebe zu den Weibern und anderen Annehmlichkeiten der Sinne; Begierde nach den Bequemlichkeiten des Lebens; Wetteifer mit Andern oder Liebe des Ruhmes und Beyfalls; Indolenz oder Liebe der Behaglichkeit und Ruhe. In allen diesen Neigungen relativ zum individuellen Systeme des Menschen bestehen das Interesse und die Eigenliebe.

Sind diese Affectionen gemäßigt und werden sie in gewissen Schranken gehalten, so beeinträchtigen sie an sich selbst die bürgerliche Gesellschaft nicht, und sind auch nicht mit der moralischen Tugend im Widerstreite. Bloß ihr Uebermaaß ist es, was sie lasterhaft macht. Das Leben höher schätzen, als es werth ist, heißt feige seyn; zu lebhaft eine Beleidigung ahnden, heißt rachsüchtig seyn; das andere Geschlecht

und die sinnlichen Vergnügungen zu ausschweifend lieben, heißt schwelgerisch und liederlich seyn; habsüchtig nach Reichthum trachten, heißt geizig seyn; sich blindlings der Ehre und dem Beyfalle Anderer aufopfern, heißt ehrsüchtig und eitel seyn; in der Behäglichkeit sein Leben verträumen, heißt faul seyn. Hier ist der Grad, über welchen hinaus die Neigungen des Privatinteresse's dem Gemeinwohle schädlich werden; und auch der Grad ihrer Intensität ist es, welcher sie für das Geschöpf selbst verderblich macht.

Könte irgend eine Neigung des Privatinteresse's der Neigung zum allgemeinen Wohle das Gleichgewicht halten, ohne der besonderen Glückseligkeit des Geschöpfs präjudicierlich zu werden, so würde es ohne allen Widerspruch die Liebe zum Leben seyn. Wer sollte aber glauben, daß es gleichwohl keine unter jenen glebe, die so große Unordnungen hervorbringen und der Glückseligkeit so verderblich werden könte, wie diese?

Daß das Leben zuweilen ein Unglück sey, ist eine allgemein anerkante Thatsache. Ist ein Geschöpf so weit gekommen, daß es aufrichtig den Tod wünscht; so würde man es mit zu großer Härte behandeln, wenn man ihm beföhle, oder es zwänge, noch länger zu leben. Unter solchen Umständen, obgleich Religion und Vernunft den Arm des Menschen zurückhalten, und ihm nicht erlauben, seine Leiden zugleich mit seinem Leben zu beendigen, kann er doch jede "honette und plausible" Gelegenheit ohne Skrupel benutzen, wobey er sich der Bürde des Lebens entledigen mag. Unter solchen Umständen freuen sich die Verwandten und Freunde des Todes einer Person

seyn, die ihnen theuer war; hätte sie auch vielleicht die Schwäche gehabt, sich der Gefahr entziehen, und ihr Elend so sehr verlängern zu wollen, wie möglich.

Weil die Nothwendigkeit, zu leben, zuweilen ein Unglück ist; weil die Unannehmlichkeiten und Schwächen des Alters das Leben gemeiniglich zur Last machen; weil es überhaupt in jedem Alter ein Gut ist, welches das Geschöpf zu einem höhern Preise zu erhalten suchen muß, als es werth ist; so ist klar, daß die Liebe zum Leben oder die Furcht vor dem Tode Jemanden von seinem wahren Interesse ableiten, und ihn durch ihr Uebermaaß zu dem grausamsten Feinde seiner selbst machen kann.

Wenn man indessen auch annimt, daß es das Interesse des Geschöpfs mit sich bringt, sein Leben unter allen Umständen und zu jedem Preise zu erhalten; so kann man dennoch leugnen, daß es zur Glückseligkeit desselben gehöre, jene Leidenschaft in einem zu hohen Grade zu haben. Das Uebermaaß leitet sie von ihrem Zwecke ab, und macht sie unwirksam; was keines Beweises bedarf. Denn was ist der Erfahrung nach gewöhnlicher, als daß Jemand durch Furcht in die Gefahr geräth, vor welcher er floh? Was kann derjenige zu seiner Vertheidigung und für seine Wohlfarth thun, der den Kopf verloren hat? Nun ist aber gewiß, daß das Uebermaaß von Furcht die Gegenwart des Geistes aufhebt. In Gefahren ist es nur Muth und Standhaftigkeit, die uns retten mögen. Der Tapfre entgeht einer Gefahr, die er vorhersieht; aber der Feige stürzt sich ohne Ueberlegung und ohne Gegenwehr in den Abgrund, den seine Verwirrung ihm verbirgt, und

den er hätte vermeiden können, sobald er mit Besonnenheit handelte.

Wären auch die Folgen jener Leidenschaft nicht so traurig, wie sie bereits dargestellt sind; so kann man doch nicht verkennen, daß sie an sich selbst verderblich ist, sofern es uns unglücklich macht, feige zu seyn; und so fern nichts bedaurenswerther ist, als immer durch Gespenster und Schrecknisse beunruhigt zu werden, die denen überall folgen, welche sich vor dem Tode fürchten. Denn diese Furcht quält nicht bloß bey wirklichen Gefahren, und da, wo unser Loos vom Zufalle abhängt; wenn einmal das Temperament davon beherscht wird, so läßt sie nirgends Ruhe finden; man zittert in der sichersten Einsamkeit; und in dem ruhigsten Aufenthalt fährt man erschrocken aus dem Schlafe auf. Alles dient, diese Leidenschaft zu begünstigen; den Augen, welchen sie blendet, ist jeder Gegenstand ein Ungeheuer; sie wirkt in dem Augenblicke, wo Andere es am wenigsten bemerken; sie äußert sich bey Gelegenheiten, die man am wenigsten vorhersah; es giebt keine noch so angenehm eingerichtete Lustbarkeit, keine noch so angenehme Gesellschaft, keine noch so wohllüstige Viertelstunde, die sie nicht stören, verwirren, vergiften könne. Schätzt man die Glückseligkeit nicht nach dem Besitze aller der Vortheile, mit denen sie verbunden ist; sondern nach der inneren Satisfaction, die man dabey empfindet; so ist nichts in der Welt unglücklicher, als eine feige furchtsame Kreatur. Rechnet man nun zu allen diesen Inconvenienzen noch die Schwächen und Niederträchtigkeiten, zu denen eine zu ausschweifende Liebe zum Leben verführt; bringt man alle Handlungen in Anschlag, an welche man sich nie ohne Schaam und

Ver-

Vergehen erinnert, wenn man sie begangen hat, und die man doch nicht zu begehen unterläßt, sobald man feige ist; erwägt man die erbärmliche Noth, unaufhörlich aus seiner natürlichen Ruhe herausgeschüchtert zu werden; so läßt sich kaum ein so verworfenes Geschöpf denken, das einiges Vergnügen daran haben könte, um diesen Preis zu leben, nachdem es seine Tugend, seine Ehre, seine Ruhe, und alles aufgeopfert hat, was das Glück des Lebens ausmacht. Eine ausschweifende Liebe zum Leben ist also dem wirklichen Interesse und der Glückseligkeit eines Geschöpfes widerstreitend.

Die Begierde, Beleidigungen zu ahnden (le ressentiment) ist eine von der Furcht sehr verschiedene Leidenschaft; aber in einem gemäßigten Grade ist sie nicht minder nothwendig zu unserer Sicherheit, nicht minder nützlich zu unserer Erhaltung. Die Furcht bewegt uns, vor der Gefahr zu fliehen; die Begierde, Beleidigungen zu ahnden, stärkt uns dagegen, und motivirt uns, jede Ungerechtigkeit, die man sich gegen uns erlaubt, jede Gewaltthätigkeit, womit man uns bedroht, abzuwehren. Es ist wahr, daß in einem tugendhaften Charakter, bey einer vollkomnen Oekonomie der Neigungen, die Bewegungen der Furcht und der Rachbegierde zu schwach sind, um Leidenschaften abzugeben. Der Brave ist vorsichtig, ohne sich zu fürchten; und der Weise widersetzt sich, oder straft, ohne sich zu erzürnen. Aber bey gemeinen Temperamenten können sich Klugheit und Muth mit einem leichten Anfluge von Indignation und Furcht vereinigen, ohne das Gleichgewicht der Neigungen zu zerrütten. In diesem Sinne kann man den Zorn als eine nothwendige Leidenschaft betrachten.

stehe; wäre dieses Vergnügen mit äußern Objecten auf eine solche Art verbunden, daß diese jenes durch sich selbst hervorbrächten, und immer angemessen ihrer Quantität und ihrer Kraft; so würde es ein unfehlbares Mittel zur Glückseligkeit seyn, sich reichlich mit jenen köstlichen Dingen zu versehen, die zur Glückseligkeit nothwendig sind. Allein man mag die Vorstellung eines wohllüstigen Lebens so sehr erweitern, wie man will; alle Quellen und Hülfsmittel des Ueberflusses werden nie hinreichen, unserm Geiste eine wahre und dauernde Glückseligkeit zu verschaffen. Wie leicht man auch die Annehmlichkeiten der Sinne vervielfältige, indem man sich Alles erwirbt, was den Sinnen schmeicheln kann; Alles ist verlornes Gut, wenn irgend ein Fehler in den innern Organen und Fähigkeiten des Menschen, irgend ein Mangel in der natürlichen Disposition den Genuß verdirbt und verleidet.

Man bemerkt, daß diejenigen, welche sich durch ihre Unmäßigkeit den Magen verderben, darum nicht weniger Appetit haben; allein es ist ein falscher und kein natürlicher Appetit. Er ist so, wie der Durst eines Betrunkenen oder Fieberkranken. Die Befriedigung des natürlichen Appetits, des wahren Durstes und Hungers übertrifft unendlich allen sinnlichen Genuß unsrer gelehrtesten und verfeinertsten Petrone. Es ist gar nicht ungewöhnlich von Personen, die anfangs ein arbeitsames mühseliges Leben führten, einen einfachen und frugalen Tisch, zu hören, daß sie mitten im Ueberflusse des Reichthums, zu dem sie gelangt waren, und der luxuriösen Schwelgerey, welcher sie sich überließen, den Appetit und die Gesundheit zurückwünschen und schmerzlich vermissen, deren sie sich in ihrem vorherigen ärmlichen Zustande erfreuten. Wenn der Natur Gewalt angethan wird, wenn

man

man den Appetit erzwingt, und die Sinne zum Genusse zu sehr anstrengt; so verliert sich die Delikatesse der Organe. Dieser Mangel verdirbt hernach die ausgesuchtesten Gerichte, und die Gewohnheit raubt bald allen solchen Genüssen ihren Reiz. Der Ekel und Ueberdruß, von allen Sensationen die widrigsten, verlassen die Unmäßigen niemals. Anstatt der ewigen Fortdauer hoher Sinnenfreuden, welche die Schwelger von ihrem Luxus erwarteten, erndten sie nichts als Schwächen, Krankheiten, Unempfindlichkeit der Organe, und gänzliche Unfähigkeit zum Vergnügen überhaupt.

Wer das Glück gehabt hat, von seiner frühen Jugend an zu einer natürlichen Lebensweise, zur Mäßigkeit und Frugalität, gewöhnt zu werden, und vollends wer eine gewisse Anlage hat, sich vor Ausschweifung in der Wohllust zu hüten, hat auch seinen Appetit durchaus in der Gewalt. Aber dieser Sclave, eben weil er ihm unterwürfig ist, dient er desto besser dem Vergnügen desselben. Gesund, munter, voll Kraft und Thätigkeit, die ihm Unmäßigkeit und Misbrauch nicht benommen haben, verrichtet er um so eher und leichter alle seine Geschäffte. Könte oder wollte man auch bey zwey Menschen keine andere Verschiedenheit der Organe und der Sensationen annehmen, als die eine unmäßige oder frugale Lebensweise bey ihnen hervorbringen möchte; und wäre es möglich, durch Erfahrung die Summe des Vergnügens zu vergleichen, das der eine und der andere in seinem Leben genossen hätte; so würde ohne Zweifel, ohne Rücksicht auf die Folgen, bloß in Betracht des wahren Sinnengenusses, das Resultat zum Vortheile des mäßigen und tugendhaften Menschen ausfallen.

Den Schaden abgerechnet, welchen Schwelgerey und Wohllust der Gesundheit des Körpers zufügen; der Schaden, den der Geist dadurch leidet, ist noch grösser, obgleich er weniger gefürchtet wird. Gleichgültigkeit gegen alle höhere Vervollkommung, ein elendes Verbringen der Zeit, Indolenz, Weichlichkeit, Trägheit, und die Aufregung einer Schaar anderer Leidenschaften, die der entnervte, stupide, thierisch gewordene Geist weder die Lust, noch die Kraft und den Muth hat, zu beherrschen: das sind die offenbaren Wirkungen jener Ausschweifungen.

Nicht minder evident sind die Nachtheile der Unmäßigkeit für die Gesellschaft, so wie im entgegengesetzten Falle die Vortheile der Mäßigkeit für dieselbe. Unter allen Leidenschaften übt keine einen so strengen Despotismus über ihre Sclaven aus, wie diese. Kein Tribut mildert ihre Herrschaft; je mehr man ihr einräumt, je mehr sie fodert. Die natürliche Bescheidenheit und Ingenuität, die Ehre und die Treue, sind ihre ersten Opfer. Es giebt keine andere unregelmäßige Neigungen, deren ungestüme Launen so viel Stürme erregen, und ein Geschöpf auf einem gradern Wege in's Elend stürzen.

Die Habsucht hat zum Zwecke den Besitz von Reichthümern und Glücksgütern, und was man im gemeinen Leben einen Stand (etat) nennt. Soll sie der Gesellschaft nützlich und mit der Tugend verträglich seyn, so darf sie keine unruhige Begierde erzeugen. Die Industrie, welche die Opulenz der Familien und die Macht der Staten bewirkt, ist die Tochter des Interesse's. Aber wenn das Interesse in einem Menschen zu herschend wird, so leiden seine beson-

besondere Wohlfarth und auch das gemeine Wohl vernichtet. Das Elend, das an ihm nagt, wird unaufhörlich die Ungerechtigkeit rächen, die er der Gesellschaft anthut; denn grausamer noch gegen sich selbst, als gegen das menschliche Geschlecht, ist der Geizige das eigene Opfer seines Geizes.

Darin ist auch Jedermann einstimmig, daß Geiz und Habsucht zwey Geißeln des Menschen sind. Man weiß überdem, daß wenig Dinge zur Subsistenz und zum Bedürfnisse des Menschen hinreichen, und daß die Zahl der Bedürfnisse sehr klein seyn würde, wenn man der Frugalität erlaubte, sie zu beschränken; daß man also auch mit der Hälfte der Arbeit, Sorge, Industrie; die man zum Luxus und zur Verschwendung braucht, ein Leben der Mäßigkeit führen könne. Wenn aber die Mäßigkeit vortheilhaft ist; wenn sie zu unserm Glücke beyträgt; wenn ihre Früchte angenehm sind; welches Elend ziehen nicht die entgegengesetzten Leidenschaften nach sich? Was für Unruhe muß nicht ein Mensch empfinden, der unaufhörlich von Begierden gequält wird, die keine Grenzen kennen weder in ihrem Wesen, noch in der Natur ihrer Gegenstände? Denn bey welchem Puncte könten sie stehen bleiben? Giebt es in der Unermeßlichkeit von Dingen, welche jene Begierde reizen, irgend Etwas, was dem Wunsche unzugänglich wäre? Welcher Damm läßt sich der Wuth zu sammeln, Einkünfte auf Einkünfte, Reichthümer auf Reichthümer, zu häufen, entgegensetzen?

Daraus entspringt in dem Geizigen jene Unruhe, die durch Nichts beschwichtigt wird. Nie wirklich reich durch seine Schätze, stets arm durch seine Be-

gierde nach mehrern; findet er keinen Genuß in dem, was er wirklich besitzt, und verdorrt gleichsam den Blick auf das geheftet, was ihm fehlt. Vom Durste nach Ehre oder Reichthume verzehrt werden, heißt wahrlich nicht genießen.

Die Unordnungen, welche insbesondre die Ehrsucht im Privatleben und in der bürgerlichen Gesellschaft verursacht, sind allgemein bekannt. Wenn die Liebe zum Ruhme einen edeln Wetteifer überschreitet; wenn dieser Enthusiasmus über die Schranken sogar der Eitelkeit hinausgeht; wenn das Bestreben, sich unter seines Gleichen hervorzuthun, in einen unbegrenzten Hochmuth ausartet; so kann diese Leidenschaft die Ursache aller möglichen Uebel werden. Betrachten wir die Vorzüge bescheidener Charaktere und ruhiger Seelen; verweilen wir beym Anblicke der Glückseligkeit und Sicherheit, die denjenigen nie verläßt, welcher sich innerhalb seines Standes zu halten weiß, sich mit dem Range begnügt, den er in der Gesellschaft hat, alle mit seiner Lage verbundene Unbequemlichkeiten zufrieden erträgt; so wird uns nichts vernünftiger und heilsamer scheinen, als eine solche Gemüthsstimmung. Wenn in einer Seele aber die Begierde nach Hoheit und Größe ungestüm wird, und sie zu beherschen anfängt; so muß zugleich eine verhältnißmäßige Abneigung gegen die Mittelmäßigkeit des Standes und Ranges entstehen. Nun wird der Mensch dem Argwohne und der Eifersucht zur Beute; er ist immer von dem Mislingen seiner Plane, von ungünstigen Zufällen besorgt; er ist immer den Gefahren und der Mortification demüthigender abschlägiger Antworten seiner Obern ausgesetzt. Die unordentliche Begierde zum Ruhme, zu Ehrenstellen, zu einem

einen glänzenden Etat, vernichtet folglich alle Ruhe und Sicherheit in der Zukunft, vergiftet jeden gegenwärtigen Genuß, jede gegenwärtige Annehmlichkeit.

Den Agitationen des Ehrsüchtigen pflegt man gewöhnlich die Indolenz und Trägheit gegen über zu stellen; allein dieser Charakter schließt weder den Geiz, noch die Ehrsucht aus; nur mit dem Unterschiede, jener schläft in ihm, und dieser ist ohne Effect. Jene lethargische Leidenschaft ist eine übermäßige Liebe zur Ruhe, welche der Seele den Muth raubt, den Verstand abstumpft, das Geschöpf zu Anstrengungen unfähig macht, indem sie in den Augen desselben die Schwierigkeiten vergrößert, mit denen der Weg zu Reichthume und Ehre übersäet ist. Der Hang zur Ruhe ist weder minder natürlich, noch minder nützlich, als die Lust zu schlafen; aber eine beständige Schläfrigkeit würde dem Körper nicht verderblicher seyn, als eine allgemeine Abneigung vor Geschäfften es dem Geiste seyn würde.

Wie wohlthätig und nothwendig die körperliche Bewegung der Gesundheit sey, kann man aus dem Temperamente eines Menschen abnehmen, der zur Arbeit gewöhnt ist, und eines solchen, der nie eigentlich gearbeitet hat; oder aus der männlichen und starken Constitution eines durch Arbeit abgehärteten Körpers, und der weibischen Complexion jener Automate, die auf weichem Pflaume erzogen wurden. Die Faulheit äußert aber ihren Einfluß nicht bloß auf den Körper. Indem sie die Organe verdirbt, schwächt sie die sinnlichen Vergnügungen; von den Sinnen pflanzt sich das Verderbniß auf den Geist fort; und hier ist es, wo sie die vornehmste Verwüstung anrich-

richtet. Nur nach einiger Zeit empfindet die Maschine eines Menschen erst die Wirkungen des Müssigganges; die Indolenz schlägt die Seele nieder, indem sie dieselbe ganz einnimt; es bemächtigen sich ihrer Aengstlichkeiten, Verwirrung, Langeweile, Ueberdruß, Eckel und üble Laune; und diese melancholischen Gefährtinnen sind es, welche zuletzt den Müssiggänger begleiten, und nie verlassen.

Was aber das Privatinteresse eines faulen Menschen betrifft, wie sehr wird dieses nicht gefährdet? Von Gegenständen und Geschäfften umgeben zu seyn, die Aufmerksamkeit und Sorgfalt erfodern, und sich nun zu dieser Aufmerksamkeit und Sorgfalt schlechterhin unfähig fühlen; welch' ein Zustand! Welch' eine Menge von Inconvenienzen, sich selbst nicht helfen zu können, und doch oft fremde Hülfe zu vermissen! Dies ist die Situation eines Indolenten, der nie andere Personen cultivirte, und der gleichwohl Andere um so nöthiger hat, da er bey der Unwissenheit aller Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft, die sein Laster verschuldete, sich selbst völlig unnütz ist.

Aus dieser Charakteristik der Neigungen des Privatinteresse, und der Inconvenienzen ihrer zu großen Heftigkeit erhellt also überhaupt genommen, daß das Uebermaaß derselben der menschlichen Glückseligkeit widerstreitet, und daß sie einen durch sie verderbten Menschen in wirkliches Elend stürzen. Ihre Herrschaft wächst immer nur auf Kosten unserer Freyheit, und durch ihre enge und beschränkte Sphäre setzen sie den Menschen der Gefahr aus, eine niederträchtige und schmutzige Denkart anzunehmen, die doch allgemein verachtet und verabscheuet wird.

Nichts

Nichts ist daher an sich selbst verwerflicher, und trauriger in seinen Folgen, als den Leidenschaften des Privatinteresse's ein zu geneigtes Gehör zu geben, ein Sclav derselben zu seyn, sein Temperament ihrer Discretion, und sein Betragen ihren Eingebungen zu überlassen.

Ueberdem bringt das unbedingte Verfolgen des Privatinteresse's bey einem Menschen eine gewisse Verschmitzheit im Handel, etwas Betriegerisches und Verstelltes in seinem Benehmen hervor, wobey die natürliche Ehrlichkeit und Einfalt, die Aufrichtigkeit, die Freymüthigkeit und Biederkeit verloren gehn. Auch das gegenseitige Vertrauen unter den Menschen hört dadurch gänzlich auf; Neid, Argwohn, Eifersucht, vervielfältigen sich in's Unendliche; mit jedem Tage entstehen immer mehr neue egoistische Entwürfe, während die Hinsicht auf das allgemeine Beste immer mehr verschwindet. Man bricht unmerklich mit seines Gleichen, und in dieser Entfernung von der bürgerlichen Gesellschaft, die das engherzige Interesse zur Folge hat, betrachtet man nur mit Verachtung die Bande, welche uns noch daran fesseln. Alsdenn wird der Mensch auch darauf hinarbeiten, jene importunen Neigungen zum Schweigen zu bringen, und bald, sie ganz auszurotten, deren Stimme im Innern der Seele nicht aufhört, und uns das allgemeine Wohl der Menschheit als unser wahres Interesse zur Pflicht macht. Dies heißt: Man wird alsdenn aus allen Kräften sich bemühen, völlig unglücklich zu werden.

Jtzt stellt Diderot noch eine kurze Musterung derjenigen Leidenschaften auf, die sich weder auf das allge-

meine

meine Wohl, noch auf das Privatinteresse beziehen, und weder der Gesellschaft, noch dem Individuum vortheilhaft sind. Sofern sie den geselligen und persönlichen Neigungen entgegengesetzt sind, nennt sie die überflüssige und unnatürliche Neigungen.

Zu dieser Gattung gehören das grausame Vergnügen, welches manche Menschen an Hinrichtungen Andrer, an Qualen, Unglücksfällen, Blutvergießen, Metzeleyen, Verwüstung und Zerstörung finden. Es war dies zuweilen die herschende Leidenschaft von Tyrannen und barbarischen Nationen. Menschen, die der Feinheit der Sitten und Manieren, welche der Rohheit und Brutalität vorbeugt, und eine gewisse Achtung gegen die Menschheit erhält, entsagt haben, sind ihr unterworfen. Sie zeigt sich auch da, wo es an Sanftmuth und Leutseligkeit gänzlich fehlt. Alles, was man gute Erziehung nennt, verbietet jede Inhumanität und jedes barbarische Vergnügen. An dem Unglücke eines Feindes Wohlgefallen finden, ist eine Wirkung der Animosität, des Hasses, der Furcht, oder irgend einer andern eigennützigen Leidenschaft. Aber sich an der Noth und Qual eines uns gleichgültigen Wesens ergötzen, sie habe in ihm selbst ihren Grund oder außer ihm, jenes Wesen sey von derselben Gattung oder von einer anderen, sey Freund oder Feind, bekant oder unbekant; die Augen neugierig an seinem Blute und seinem Todeskampfe weiden; dieser Hang setzt kein Interesse voraus; er ist monströs, abscheulich, und unnatürlich.

Ein schwacher Anflug dieser Neigung ist die boshafte Freude an der Verlegenheit Andrer. Wenn die

Natur

Manie dieser Gemüthsstimmung nur ein wenig kennt, wird sich nicht über die schlimmen Folgen verwundern, welche sie hat. Vielmehr wird er in Verlegenheit seyn, zu erklären, durch welches Wunder ein Kind, das unter den Händen der Frauenzimmer gewöhnt ist, sich an der Verlegenheit und Unruhe Anderer zu ergötzen, diesen Geschmack im reifern Alter verliert, und sich nicht damit beschäfftigt, Uneinigkeit in der Familie zu stiften, Zänkereyen unter seinen Freunden zu veranlassen, und selbst zu Empörungen in der bürgerlichen Gesellschaft Veranlassung zu geben. Aber glücklicherweise hat doch jene Neigung keinen Grund in der menschlichen Natur; daher sie auch im Ganzen seltener vorkomt.

Zu der Classe der Neigungen, von welcher hier die Rede ist, gehört auch der Menschenhaß (Misanthropie); eine Art von Abneigung gegen ihre Mitmenschen und die Gesellschaft, die in gewissen Personen herschend wird. Sie wirkt mächtig bey Allen, denen eine üble Laune zur Gewohnheit geworden ist, und die durch eine böse Natur und schlechte Erziehung eine solche Rusticität in den Manieren und Härte in den Sitten angenommen haben, daß der Anblick jedes Fremden sie beleidigt. Das menschliche Geschlecht enthält viel solcher Menschen von schwarzer Galle (atrabilaires). Der Haß ist immer die erste Triebfeder dieser Gesinnung. Zuweilen ist die Krankheit des Temperaments epidemisch; bey wilden Nationen ist sie gewöhnlich, und macht eines der vornehmsten Merkmale der Barbarey aus. Man kann sie gleichsam als die Rückseite (revers) jener edelmüthigen Neigung ansehen, die bey den Alten unter dem Namen der Hospitalität bekant war: einer Tugend,

die eigentlich nichts anders als die allgemeine Liebe der Menschheit ist, welche sich in der Dienstfertigkeit und Gefälligkeit gegen Fremde äussert.

Die Undankbarkeit, die Verrätherey, strenge genommen, hält Diderot für bloß negative Laster; sie drücken keine bestimte Neigung aus; ihre Ursache ist eben so unbestimt; sie entspringen aus der Inconsistenz und Unordnung der Neigungen überhaupt.

Nach diesen bisher von Diderot entwickelten Regeln hat also die ewige Weisheit, die das Universum regiert, das besondere Interesse eines Geschöpfes, namentlich des Menschen, mit dem allgemeinen Wohle seiner Gattung verbunden; so daß er das eine nicht durchkreuzen kann, ohne sich von dem andern zu entfernen; noch seines Gleichen sich entziehen kann, ohne sich selbst zu schaden. In diesem Sinne kann man von dem Menschen sagen, daß er selbst sein größter Feind sey, weil seine Glückseligkeit in seiner eigenen Hand ist, und er nur dann dieser verlustig gehen kann, wenn er das Interesse der Gesellschaft und des Ganzen, von welchem er einen Theil ausmacht, aus dem Gesichte verliert. Die Tugend, die anziehendste aller Schönheiten, ja die Schönheit selbst vorzugsweise, die Zierde und Grundlage der menschlichen Verbindungen, die Stütze der gemeinen Wesen, das Band des Handels, Verkehrs und der Freundschaft, die Glückseligkeit der Familien, die Ehre der Völker; die Tugend, ohne welche Alles, was milde, angenehm, groß, glänzend, und schön scheint, in Nichts verschwindet; die Tugend endlich, diese Wohlthäterin der gesamten bürgerlichen Gesellschaft und des ganzen menschlichen Geschlechts, macht also

auch

auch das reelle und gegenwärtige Glück jedes Geschöpfes insbesondre aus. Der Mensch kann also nur durch die Tugend glücklich, und nur in Ermangelung derselben unglücklich seyn Die Tugend ist also ein Gut, das Laster ist ein Uebel der bürgerlichen Gesellschaft und jedes Mitgliedes, aus welchem dieselbe besteht.

Unter dem Titel Code de la Nature existirt noch ein anderer interessanter Aufsatz von Diderot, worin er kurz ein System der Politik nach seinen Principien entwickelt, wie er es in einem Lehrgedichte unter dem Titel Basiliade, und zwar in Form einer Epopoe, darstellen wollte. Aber wie kann sich möglicherweise, wird man fragen, ein solcher Stoff zu einer Epopoe eignen? Diderot hat diese Frage bey den Meisten seiner Leser im Voraus geahndet, und sie daher auch vorläufig zu beantworten gesucht. Der Held der didaktischen Epopoe ist der Mensch selbst gebildet durch die Lehren der Natur, und mittelst dieser Bildung die Fundamente aller der Vorurtheile zerstörend, die ihn gegen die Stimme jener liebenswürdigen Gesetzgeberin taub macht. Durch den Schiffbruch der schwimmenden Inseln (Naufrage des isles flottantes) bezeichnet er allegorisch das Schicksal der meisten Irrthümer, Thorheiten und Frivolitäten, welche die Vernunft verdunkeln und verwirren.

Diderot wirft hier das Problem auf: Wie findet man eine Situation des Menschen, in welcher es ihm beynahe unmöglich wird, verderbt, oder böse zu werden, oder die wenigstens unter allen ungünstigen Situationen für die Moralität noch die günstigste

ist? Die ältern Gesetzgeber und Politiker, da sie die Lösung dieses Problems verfehlten, haben auch die erste und einzige Ursache aller Uebel übersehen, welche die Menschheit drücken, so wie auch das einzige evidente Medium, wodurch sie ihren Irrthum hätten erkennen können. Die neuern Politiker nach ihnen haben sich noch weiter von der ursprünglichen Wahrheit entfernt, um den wirklichen Ursprung, die Natur und Verkettung der Laster einzusehen und die Untauglichkeit der Mittel, welche die gemeine Moral dagegen anräth. Sie hätten sehr leicht mit Hülfe dieser Einsicht die Schulmoral decomponiren, das Falsche ihrer Hypothesen, die Unwirksamkeit ihrer Vorschriften, die Contrarietäten in ihren Maximen, die Unverträglichkeit der Mittel mit dem Zwecke, kurz die einzelnen Mängel jedes Theils dieses monströsen Ganzen darthun können. Eine solche Analyse, wie die der mathematischen Aequationen, indem sie das Falsche, das Zweifelhafte, beseitigte und verschwinden machte, hätte endlich das Unbekante hervorgehen lassen, eine Moral, die der deutlichsten Demonstration wahrhaft fähig gewesen wäre.

Bey Befolgung dieser Methode glaubte Diderot entdeckt zu haben, daß die Weisen aller Zeit, um eine Verschlimmerung der Menschen zu heilen, die sie unschicklich für ein fatales Erbtheil der Menschheit hielten, sich einbildeten, die Schwäche der Menschen sey da zu suchen, wo sie nicht existirte, und daß sie diesen Wahn, dem Gifte gleich, zur Arzney gegen das Uebel brauchten, dessen Ursache es seyn sollte. Keiner jener Philosophen ist auf den Verdacht gerathen, daß jene Ursache des Verderbnisses der Menschen gerade eine ihrer ersten Belehrungen war. Vielmehr

nah-

nahmen sie an, daß bevor der Mensch das Licht erblickte, er schon in seiner Brust den traurigen Samen des Verderbnisses trug, das ihn sein Glück auf Kosten seiner Gattung, und des ganzen Universum's, wenn es möglich wäre, suchen läßt.

Aus der Selbstliebe machen die Moralisten z. B. eine Hydra von Lastern mit hundert Köpfen, und in der That ist sie es auch durch ihre eigenen Vorschriften geworden. Was ist jedoch diese Selbstliebe in der Ordnung der Natur? Ein beständiges Streben, seyn Daseyn zu erhalten, durch die leichten und unschuldigen Mittel, welche die Vorsehung uns in die Gewalt gab, und zu welchen eine sehr kleine Zahl von Bedürfnissen uns rieth unsere Zuflucht zu nehmen. Aber seitdem die Moralisten jene Mittel mit einer Menge fast unübersteiglicher Schwierigkeiten umgeben haben, selbst mit drohenden Gefahren, und dadurch der Natur gleichsam den Krieg ankündigten; hatte man hier Ursache darüber zu erstaunen, wie eine friedliche Neigung wüthend, der furchtbarsten Ausschweifungen fähig werden, und die Nothwendigkeit erzeugen konte, mehrere tausend Jahre mit eben so viel Arbeit als geringem Erfolge danach zu streben, daß man das Uebermaaß jener Neigung minderte, und ihre Verirrungen verbesserte? War es zu verwundern, daß jene unschuldige Selbstliebe sich in alle Laster verwandelte, gegen welche die Moralisten itzt vergeblich declamiren, oder daß sie die Maske erkünstelter Tugenden annahm, die ihr die Moralisten entgegensetzen wollten?

Der traurigen Moral der Philosophen also ist es im eigentlichen Verstande zuzuschreiben, daß die gemeine Erziehung von der frühesten Kindheit an einen

Aufruhr im Herzen der Menschen erregt, dessen man fälschlich die Natur beschuldigt. Der erste Gebrauch, den ein Vater von den Regeln der gewöhnlichen Schulmoral macht, um seine Kinder zu bilden, bewirkt zugleich die fatale Epoche, wo in den Kindern der Geist der Ungelehrigkeit, des Widerstandes, heftiger Leidenschaft erwacht. Ist dieser Widerstand eine Schuld der Natur? Gewiß nicht. Es ist nichts weiter, als eine legitime Vertheidigung ihrer Rechte. Wenn ein einfältiger Wilde als Vater in den Mitteln irrte, zur Polizirung seiner Familie und zur Erhaltung des Friedens in derselben; wenn die Einrichtung, die er für diesen Zweck traf, fehlerhaft war; so waren die hieraus folgenden Inconvenienzen anfangs nicht von Belange. Aber die Reformatoren des Menschengeschlechts, die von diesen Inconvenienzen der Mängel jener Polizey hätten unterrichtet seyn, die Ursachen davon hätten bemerken, die Wirkungen, die gefährlichen Folgen derselben hätten einsehen sollen, sind nicht zu entschuldigen, daß sie die Irrthümer roher Vorzeit adoptirten, ihren Fortschritt begünstigten, und sie nebst den Nationen vervielfältigten, deren Statsverfassung sie als Regeln vorgeschrieben wurden.

Diderot schildert nun weiter den Zustand des Menschen, da er erst aus der Hand der Natur hervorgieng, und was diese that, um ihn zur Geselligkeit vorzubereiten. Der Mensch hat nach ihm weder Ideen, noch Neigungen, die angebohren wären. Der erste Augenblick seines Lebens drückt die entschiedenste Gleichgültigkeit (indifference) aus, selbst in Ansehung seiner eigenen Existenz. Ein blindes Gefühl, das völlig thierisch ist, läßt ihn zuerst aus

die

dieser Indifferenz herauszgehen. Ohne sich weiter über das Detail der ersten Objecte zu verbreiten, die den Menschen der thierischen Schläfrigkeit entziehen, noch über die Art, wie dieses geschieht, braucht man nur zu bemerken, daß die Bedürfnisse des Menschen ihn nach und nach aufwecken, ihn auf seine Erhaltung aufmerksam machen, und daß die ersten Objecte seiner Aufmerksamkeit ihm auch die ersten Ideen gewähren. Weislich hat die Natur unsere Bedürfnisse dem allmähligen Anwachse unserer Kräfte gemäß eingerichtet. Hernach, indem sie die Zahl unserer Bedürfnisse für den übrigen Theil des Lebens fixirte, hat sie es auch so angeordnet, daß sie immer um etwas die Grenzen unsers Vermögens überstiegen; eine Disposition, zu welcher sie sehr gute Gründe hatte.

Fände der Mensch gar keine Hindernisse, um seinen Bedürfnissen genug zu thun, so würde er jedesmal, nachdem er sie befriedigt hätte, in seine erste Indifferenz zurückfallen, und nur aus derselben herausgehen, wenn das Gefühl dieser von neuem erwachenden Bedürfnisse ihn dazu anreizte. Bey der Leichtigkeit sie zu befriedigen, gebräche es ihm an jedem Sporne, sich über den Instinct des Thiers zu erheben; und er würde nicht geselliger werden, als dieses ist.

Dies war jedoch keinesweges die Absicht der höchsten Weisheit. Sie wollte aus der menschlichen Gattung ein intelligentes Ganzes bilden, das sich selbst durch einen eben so einfachen als wunderbaren Mechanismus ordnete; seine Theile waren vorbereitet, und so zu reden behauen, um sich zu dem schön-

 sten

sten Ensemble zu vereinigen; einige geringe Hindernisse mußten ihrer Tendenz weniger widerstreben, als sie desto stärker zur Vereinigung reizen. Einzeln schwach, delicat, empfindlich, mußten die Triebe, und die Unruhe, welche die momentane Abwesenheit der Objecte zu ihrer Befriedigung verursachte, diese Art der moralischen Attraction vermehren.

Was mußte aber aus dieser Tension jener Triebfedern entspringen? Zwey bewundernswürdige Wirkungen: 1) eine wohlthätige Neigung für Alles, was unsere Schwäche erleichtert oder ihr abhilft; 2) Die Entwickelung der Vernunft, welche die Natur gleichsam der Schwäche zur Gefährtinn gab, um sie zu unterstützen. Aus diesen beyden ergiebigen Quellen mußten nun weiter fließen der Verstand und die Motive zur Geselligkeit, eine Industrie, eine einmüthige Vorsicht, kurz alle Ideen und Kentnisse, die unmittelbar oder mittelbar zur allgemeinen Glückseligkeit in Relation stehen. Man kann daher mit Seneca sagen: Quicquid nos meliores beatosque facturum est, natura in aperto aut in proximo posuit.

Genau in diesem Gesichtspuncte hat auch die Natur die Kräfte der gesamten Menschheit nach verschiedenen Proportionen unter alle Individuen der Gattung vertheilt; hingegen das Eigenthum des hervorbringenden Feldes ihrer Geschenke hat sie ungetheilt gelassen, und Allen und Jedem kommt der Gebrauch ihrer Gaben zu. Die Welt ist eine für alle Gäste hinreichend besetzte Tafel, deren Gerichte bald für Alle bestimt sind, weil Alle Hunger haben, bald nur für Einige, weil die Uebrigen schon gesättigt sind. Auf diese Weise ist Niemand an und für sich der unbe-

beschränkte Herr derselben, und hat auch kein Recht, auf die Herrschaft Anspruch zu machen. Die Natur hatte also auf die Festigkeit dieses Fundaments gegründet, was veränderlich und beweglich seyn mußte; sie hatte Sorge getragen, die Bewegungen und Veränderungen zu regeln und zu combiniren.

Itzt lassen sich die Ordnung, die Gründe, und die Verbindung der vornehmsten Triebfedern dieser wunderbaren Maschine kurz und vollständig in folgender Uebersicht darstellen.

1) Untheilbare Einheit des Eigenthums der Erde, als Erbgutes der Menschheit, und gemeinschaftlicher Gebrauch ihrer Productionen.

2) Ueberfluß und Mannichfaltigkeit dieser Productionen, die größer und ausgedehnter sind, als unsere Bedürfnisse, die wir aber doch nicht ohne Arbeit sammeln und erndten können. Das sind die Vorbereitungsmittel zu unserer Erhaltung und die Stützen unsers Daseyns.

Um aber die Menschen zur Einmüthigkeit, zu einer allgemeinen Harmonie zu disponiren, und um dem Conflicte der Ansprüche vorzubeugen, der in besondern Fällen entstehen könte, hat die Natur wiederum:

1) Die Menschen durch die Gleichheit ihrer Empfindungen und Bedürfnisse einsehen lassen die Gleichheit ihres Zustandes und ihrer Rechte, und die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen Arbeit.

2) Durch die momentane Abwechslung dieser Bedürfnisse, vermöge deren sie uns nicht alle, nicht auf gleiche Weise, und nicht zu derselben Zeit reizen, lehrt uns die Natur, zuweilen von unsern Rechten

nachzulassen, um sie andern einzuräumen, und bewegt uns, dies ohne Ueberwindung und gerne zu thun.

3) Manchmal komt sie dem Widerstreite, der Concurrenz der Triebe, des Geschmacks und der Neigungen durch eine hinlängliche Zahl von Objecten zuvor, wodurch sie einzeln befriedigt werden können; oder vielmehr sie varlirt diese Triebe und Neigungen, um zu verhindern, daß sie nicht zu gleicher Zeit auf ein einziges Object fallen. Trahit sua quemque voluptas.

4) Durch die Verschiedenheit der Stärke, der Industrie, der nach den verschiedenen Lebensaltern, oder der Bildung der Organe abgemessenen Talente, zeigt sie dem Menschen verschiedene Bestimmungen, zu denen sie ihre Kräfte nützlich anwenden können.

5) Die Natur hat gewollt, daß die Mühe und Arbeit, für unsere Bedürfnisse zu sorgen, stets ein wenig ausgedehnter wären, als unsere Kräfte, wenn wir allein sind; daß dieses uns die Nothwendigkeit erkennen ließe, zur Hülfe Anderer unsre Zuflucht zu nehmen, und uns Wohlwollen gegen diejenigen einflößte, welche uns helfen. Daher unsere Abneigung gegen Einsamkeit und eine von Menschen verlassene Oede, unsre Liebe für die Annehmlichkeiten und Vortheile einer mächtigen Vereinigung, einer bürgerlichen Gesellschaft.

Endlich um unter den Menschen eine Reciprocität der Hülfleistungen und der Dankbarkeit zu veranlassen und zu unterhalten, und ihnen die Momente bemerklich zu machen, die ihnen diese Pflichten vorschreiben; ist die Natur in das kleinste Detail hineingegangen,

und

und läßt sie eines um das andere, Ruhe oder Unruhe, Schwächung oder Vermehrung der Kräfte empfinden.

Alles ist angeordnet, abgewogen, vorhergesehen, in dem wunderbaren Automate der menschlichen Gesellschaft; seine Verkettung, seine Gegengewichte, seine Triebfedern, seine Effecte. Bemerkt man darin eine Contrarietät der Kräfte, so ist es ein Schwanken ohne Erschütterung, oder ein Gleichgewicht ohne gewaltsame Bewegung. Alles wird zu einem einzigen gemeinschaftlichen Ziele hingezogen. Kurz diese Maschine, obgleich aus intelligenten Theilen zusammengesetzt, wirkt im Allgemeinen unabhängig von ihrer Vernunft in einzelnen besondern Fällen. Den Deliberationen dieses Führers ist die Natur zuvorgekommen, und läßt ihn nur den Zuschauer dessen seyn, was das instinctartige Gefühl bewirkt. Mit Cicero kann man sagen: Natura ingenuit, sine doctrina, notitias parvas maximarum rerum, virtutem ipsam inchoavit.

Hiernach lassen sich nun auch die Principien bestimmen, nach denen die Moral und Politik ihre Vorschriften hätten einrichten müssen. Die Kunst mußte die Natur unterstützen; ihre Wirksamkeit mußte sie nach der Wirksamkeit dieser abmessen; nach der Art, wie die Kräfte unter den Menschen vertheilt sind, mußte sie die Pflichten und Rechte jedes Mitgliedes reguliren, und ihnen die Sphäre ihrer Thätigkeit anweisen; hier war es, wo das Gleichgewicht hervorzubringen war, das cuique Suum. Nach den Proportionen der Theile des Ganzen, mußte die Wissenschaft, die Herzen und Handlungen der Menschen zu regieren, die wahren Mittel festsetzen, er-

hal-

halten und bestärken, auf denen die Vereinigung der bürgerlichen Gesellschaft beruht, und die Accorde wiederherstellen, wenn ihnen etwas geschadet, oder sie unterbrochen hatte. Was man die Töne dieser Harmonie nennen kann, nehmlich der Rang, die Würden, die Ehrenstellen, alles mußte nach den Graden des Eifers, der Fähigkeit, der Nützlichkeit jedes Bürgers abgemessen werden; man konte alsdenn ohne Gefahr, um jede edelmüthige Anstrengung aufzumuntern, die zum gemeinen Wohle abzweckte, die schmeichelhaften Ideen damit verbinden, womit die wahren Phantome, die frivolen Objecte des Neides ausschmückt; dieses Laster, so schändlich es an sich ist, ist doch auf nichts anders gerichtet, als was uns nützlich seyn kann; es existirt selbst nur da, und kann nur da existiren, wo die Eitelkeit sich den Namen und die Vorzüge des Verdienstes angeeignet hat. Mit Einem Worte: Hätte man es zur Grundmaxime gemacht, daß die Menschen nur in demselben Maaße groß und achtungswerth seyn würden, als sie besser wären; so würde nie etwas Anderes unter ihnen geherscht haben, als der Wetteifer, sich gegenseitig glücklich zu machen; Müssiggang und Unthätigkeit wären dann die einzigen Laster, die einzigen Verbrechen, die einzige Schande gewesen; der Ehrgeiz hätte es nicht darauf angelegt, die Menschen zu unterjochen und zu unterdrücken, sondern sie in der Industrie, Arbeitsamkeit und im Fleiße zu übertreffen; die Aeusserungen der Achtung, die Lobsprüche, die Ehrenbezeugungen, der Ruhm, hätten in den beständigen Gefühlen der Dankbarkeit und des Mitgenusses bestanden, und wären nicht schaam- und furchtvolle Tribute für diejenigen gewesen, die sie gewährten, oder eitle und hochmüthige Stützen dessen, was

man

man Glück und Erhöhung nennt, für diejenigen, welche sie fodern und empfangen.

Das einzige Laster, sagt Diderot, welches ich im Universum kenne, ist der Geiz. Alle übrigen, welchen Namen man ihnen auch geben mag, sind nur Töne und Grade von diesem; es ist der Proteus, der Mercur, die Basis, das Vehikel aller übrigen Laster. Man analysire die Eitelkeit, den Hochmuth, den Ehrgeiz, die Betriegerey, die Heucheley, den Hang zu Verbrechen (le Sceleratisme); man decomponire eben so die meisten unserer sophistischen Tugenden, und Alles wird sich in das subtile und verderbliche Element, die Begierde zu haben, auflösen. Selbst im Schooße der Uneigennützigkeit wird man diese antreffen. Diese allgemeine Pest aber, das Privatinteresse, dieses schleichende Fieber, diese Schwindsucht jeder bürgerlichen Gesellschaft, hätte sie jemals da einwurzeln können, wo sie nicht bloß gar keine Nahrung, sondern auch nicht einmal das geringste gefährliche Ferment gefunden hätte? Man kann also die Evidenz des Satzes nicht verkennen, daß da, wo gar kein Eigenthum existiren würde, auch keine seiner gefährlichen Folgen existiren kann.

Diderot giebt nun eine Idee von der natürlichen Rechtschaffenheit, und wie man den verderblichen Folgen derselben vorbauen könne. Die natürliche Rechtschaffenheit ist in der allgemeinen Ordnung des Universums das Resultat einer unendlich weisen Einrichtung, in welcher kein Wesen ohne eine zufällige Ursache der Bewegung oder der Existenz eines andern schädlich seyn kann. Sie würde auch beym

Men-

Menschen geblieben seyn, was sie war; eine unüberwindliche Abneigung gegen jede unnatürliche Handlung, ein Gesetz, durch das Gefühl dictirt, durch den Verstand und das Herz gebilligt und geliebt. Weit davon entfernt, beständig Hindernissen zu begegnen, welche den ruhigen Zustand des vernünftigen Wesens schwächen oder zerstören, hätte der Mensch frey von der Furcht vor der Dürftigkeit nur einen einzigen Gegenstand seiner Hoffnungen, nur ein einziges Motiv seiner Handlungen, das Gemeinwohl, gehabt, weil sein Privatwohl von diesem eine unfehlbare Folge gewesen seyn würde. Wer sieht nicht ein, daß diese Moral nicht bloß der klarsten Demonstration fähig gewesen wäre, sondern auch der einfachsten und jedem Menschen verständlichsten? Wer mag zweifeln, daß die Erziehung, indem sie ihre Vorschriften von dieser Moral entlehnte, sehr fühlbaren und allgemein interessanten Wahrheiten, wenigstens eben so viel Gewalt und Credit über alle Herzen gegeben hätte, als die gewöhnliche Erziehung tausend lächerlichen Vorurtheilen Gewalt und Herrschaft giebt? Die Erziehung nach Diderot's Theorie, indem sie jeder fehlerhaften Gewohnheit zuvorkam, würde, wie ihr Urheber sich mit schwärmerischer eitler Gutmüthigkeit schmeichelte, die Menschen unwissend gelassen haben, daß sie böse werden könten.

Selbst aus den Einwürfen, welche die Moralisten gegen seine Behauptung vorbringen oder vorbringen könten, zieht Diderot einen Beweis, wie wirksam die Erziehung nach seinen Principien geordnet seyn würde. Man könte ihm nehmlich entgegensetzen: Eingeräumt, daß die Politik und Moral bisher sich schlecht darauf verstanden haben, den politischen

schen und moralischen Uebeln der Menschheit abzuhelfen; würde deshalb die Behauptung minder wahr seyn, daß ihre Ohnmacht weniger aus ihren eigenen Fonds herrührt, als aus dem bösen Willen der Menschen, die mit fehlerhaften Neigungen gebohren werden, welche sich nur durch Gewalt unterdrücken lassen. Denke man sich z. B. zwey Kinder; kaum fangen sie an, die Gegenstände zu unterscheiden, so bemerkt man bereits bey ihnen einen Geist des Streits, des Disputirens, der Widerspenstigkeit, der Ungeduld, der Hartnäckigkeit. Das eine, ob es gleich bekommen hat, was es durch sein Schreyen begehrte, will gleich wohl auch noch das haben, was man etwa in seiner Gegenwart dem andern Kinde gab. Zuweilen sieht man sogar diese schwachen Automate sich über ein erbärmliches Vergnügen mit Hitze und Erbitterung zanken. Ein trauriger Vorbote ihrer künftigen Leidenschaftlichkeit, ihrer künftigen Zwietracht.

Diderot antwortet, daß die Kinder, da sie alsdenn noch nur mit einem Instincte versehen sind, der nicht viel raffinirter ist, als der Instinct gewisser Thiere, die man zähmt, auch nur, wie diese Thiere, momentane Anwandlungen von Zorn haben, vorübergehende Anlässe zur Uneinigkeit, die durch ein schnelles und lebhaftes Gefühl irgend eines Bedürfnisses oder einer Unruhe erzeugt werden, und welche sie manchmal in Ansehung des Besitzes einer und derselben Sache in Concurrenz bringen. Aber diese Arten von Streitigkeiten, von kurz dauernden Zänkereyen, welche unter Thieren derselben Gattung entstehen, haben für sie im Allgemeinen so wenig Folgen, daß, wenn der Mensch gleich diesen Thieren auf eine kleine Zahl von Fähigkeiten beschränkt bliebe, so wür-

de er so wenig wie diese weder Haß, noch Eifersucht, noch irgend eine habituelle Leidenschaft haben, noch einen determinirten eigensinnigen Willen, der ihn zu brutalen Handlungen verleiten könte. Er würde auf diese Weise nicht mehr der Gesetze und der Moral bedürfen, als das Thier; er würde gegen seines Gleichen moralisch nicht bösartiger und verderbter seyn, als dieses.

Aber wie müßte denn nach Diderot's Meynung die Erziehung beschaffen seyn, um jedem Laster zuvorzukommen? Da bey dem Menschen die Entwickelung der Vernunft auf das blinde Gefühl folgt; so ist er von der Natur auch dazu gemacht, das sanfteste und leitbarste unter allen Thieren zu seyn, und er würde es in der That geworden seyn, wenn anfangs jenes stupide Gefühl nur mechanisch benutzt worden wäre, um ihn mit friedlichen Neigungen und Gewohnheiten zu familiarisiren; die Vernunft hätte hernach dieses angefangene Werk vervollkomnert; sie war nicht bestimt, was auch die Philosophen hiergegen sagen mögen, um wüthende Leidenschaften in uns zu bekämpfen, oder um Unordnungen zuvorzukommen, die nie existirt haben würden; wenn der Mensch durch eine den Principien Diderot's entsprechende Erziehung gehörig vorbereitet, und gleichsam gezähmt worden wäre. Er hätte dann von den Fähigkeiten seines Geistes nur Gebrauch zu machen nöthig gehabt, um die Vortheile einer weise eingerichteten Gesellschaft zu erkennen und zu genießen. Von seinen frühsten Jahren an gewöhnt, sich nach den Gesetzen zu richten, hätte er nie darauf gedacht, ihnen zu widerstreben. Keine Furcht vor Mangel an Hülfe, an nothwendigen oder nützlichen Dingen, hätte in ihm übermä-

sige

sige Triebe erzeugt. Jede Idee von Eigenthum wäre durch die Väter weislich entfernt worden; jeder Rivalität im Gebrauche der allen Menschen gemeinsamen Güter wäre man zuvorgekommen, oder sie wäre verbannt. Wie würde es unter solchen Umständen möglich gewesen seyn, daß der Mensch nur darauf gedacht hätte, mit Gewalt oder List zu rauben, was ihm kein Mensch jemals streitig gemacht haben würde.

Diderot giebt übrigens zu, daß ungeachtet aller weisen Vorsichtsmaaßregeln, die nach seinem Erziehungssysteme beobachtet seyn möchten, doch unter den Menschen immer Gelegenheiten zum Zwiste und Dispute existirt haben würden; aber diese kleinen Unregelmäßigkeiten würden auch eben so vorübergehend gewesen seyn, wie die Ursachen und Umstände, welche sie hervorgebracht hätten. Da die allgemeine und permanente Ursache jeder Zwietracht gar nicht existirte, und das menschliche Herz sich nicht mehr langen und heftigen Erschütterungen ausgesetzt fand, noch auch von grausamen Verlegenheiten beunruhigt wurde; so ist evident, daß es gar keine lasterhafte Gewohnheiten zu seinem Verderbnisse annehmen könte. Ausserdem würden auch die friedlichen Vorurtheile seiner Erziehung die Vernunft stets unterstützt haben, die noch dazu nicht durch eine unendliche Menge falscher Ideen verdunkelt worden seyn würde.

Da hingegen bey dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit sich durchaus keine wirksame Mittel entdecken lassen, um jeder Unruhe und Verwirrung in einer bürgerlichen Gesellschaft zuvorzukommen: was für traurige Wirkungen müssen nicht aus den Regeln, Beyspielen, Vorurtheilen, die vom Vater

auf den Sohn durch eine Erziehung fortgepflanzt werden, welche zufolge einer Moral voll enarmer Irrthümer, die man doch für ewige Wahrheiten hält, den Menschen von seiner Kindheit an wild macht, und seine aufkeimende Vernunft nur zu niederschlagenden Betrachtungen führt. Ist es zu verwundern, wenn diese Vernunft eines der gefährlichsten Werkzeuge der Bösartigkeit wird? Von hier an müssen alle Verirrungen der Menschen datirt werden.

In der That wozu bereitet wohl die gewöhnliche Erziehung sowohl den Verstand, als das Herz? — Zu nichts anderm, als sich unter das Joch einer künstlichen Moral zu beugen, die der Natur den Rücken kehrt, und stets mit sich selbst im Widerstreite begriffen ist; da durch ihre eigenen Rathschläge die Dinge unglücklicherweise so geordnet oder vielmehr umgekehrt werden, daß bey zahllosen Veranlassungen heftige und tobende Leidenschaften entstehen müssen, selbst aus den Mitteln, welche die Moral anzeigt, um sie zu bestreiten und zu dämpfen.

Diderot erklärt seine Theorie für einen Schatz der wichtigsten und kostbarsten Wahrheiten, der aber seit sechs bis sieben Jahrtausenden, d. i. seit der Zeit, daß ein großer Theil des Menschengeschlechts unter Gesetzen gelebt hat, immer durch diejenigen widersprochen worden ist, welche sich angemaaßt haben, ihm Gesetze vorzuschreiben. Diese angeblichen Weisen, welche unsere Imbecillität bewundert, indem sie den Menschen die Hälfte der Güter der Natur raubten, haben ihre weise Einrichtung aufgehoben, und allen Verbrechen Thüre und Thor geöffnet.

Diese

Diese Führer, gerade so blind, wie diejenigen, welche sie führen wollten, haben alle Motive gegenseitiger Zuneigung und Wohlwollens erstickt, die nothwendig das Vereinigungsband der Kräfte der Menschen hätten ausmachen müssen. Sie haben alle einmüthige Vorsicht, alle Mittheilung der Hülfe, in ängstliche Sorgen verwandelt, die unter den einzelnen Gliedern dieses großen Körpers vertheilt sind. Sie haben durch tausend entgegengesetzte, verworrene Agitationen dieser uneinigen Glieder das Feuer einer brennenden Begierde angezündet. Sie haben den Hunger und die Gefräßigkeit eines unersättlichen Herzes erweckt. Ihre thörichten Constitutionen haben den Menschen der Gefahr ausgesetzt, an Allem Mangel zu leiden. Wie begreiflich ist es also, daß, um sich dieser Gefahr zu erwehren, die Leidenschaften sich bis zur Wuth entzündeten? Konnten die Moralisten sich klüger benehmen, wenn sie es dahin bringen wollten, daß der Mensch seines Gleichen fraß? Welche neue Anstrengungen machte es nun ihnen nothwendig, wenn sie den Gefahren ausweichen wollten, die unvermeidlich aus ihren Verirrungen entspringen mußten!

Trotz allen Regeln und Maximen hat man immer den unaufhörlichen Durchbruch eines Dammes verstopfen müssen, der dem friedlichen Laufe eines Baches entgegengesetzt, welcher eben durch dieses Hinderniß seines Laufes anschwoll, und durch seine Ueberschwemmung zu einem stürmischen Meere wurde. Als ungeschickte Maschinisten haben sie die Bande zerrissen, die Triebfedern zerbrochen, deren Auflösung die Auflösung aller Bande und Triebfedern der menschlichen Gesellschaft nach sich zog. Und nun

wollen sie den Rein des Menschen durch einen erkünstelten zwangvollen Verband, durch zufällig bald hier bald dort angebrachte Gegengewichte aufhalten. Was ist aber der Erfolg ihrer Bemühungen? — Voluminöse Abhandlungen über die Moral und Politik, quorum tituli remedia habent, pixides venena. Viele von diesen Werken könte man folgendermaßen betiteln: Die Kunst, die Menschen unter den scheinbarsten Vorwänden böse und verkehrt zu machen, selbst mit Hülfe der schönsten Vorschriften der Frömmigkeit und Tugend. Ein Titel von andern könte seyn: Mittel, die Menschen zu polizieren durch Verordnungen und Gesetze, wodurch sie am ersten wild und barbarisch werden.

Diderot's Theorie der Moral und Politik läuft im Ganzen darauf hinaus, den Menschen wiederum seinem natürlichen Zustande zu nähern, in welchem die wohlwollenden Neigungen, unterstützt durch die in reiferm Alter sich entwickelnde Vernunft, die Tugend begründen, und dem Laster entgegenwirken. Hier hat er sich aber gänzlich in der Natur des Menschen geirrt. Würde dieser gleich vollendet an Sinnen und Vernunft geschaffen, so daß beyde in gegenseitiger Harmonie und verhältnißmäßiger Energie rege und wirksam in ihm würden; erzeugten nicht die in der gesellschaftlichen Verbindung entspringenden Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit, ihnen abzuhelfen, der Natur ihrer Gegenstände und der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nach, mehr die eigennüchtigen Triebe und Neigungen, als die wohlwollenden; und würden jene bey dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft in den frühern Jah-

ren des Menschen nicht weit mächtiger, als diese, so ließe sich von der Diderotschen Moral und Politik eher die Wirkung erwarten, die ihr Erfinder sich und dem Publicum davon versprach. Allein das Gegentheil wird durch die Erfahrung aller Zeiten und bey allen Völkern bewährt. Selbst die wildesten Völker, die am weitesten von der Cultur entfernt, und deren Bedürfnisse noch die einfachsten sind, denen man also auch die größte Einfachheit der Triebe und Neigungen, die größte Herschaft der wohlwollenden Neigungen über die eigensüchtigen zutrauen sollte, zeigen und äußern in ihren Handlungen eben die egoistische Denkart, die bey den cultivirtesten Nationen Princip geworden ist. Ueberhaupt ist nur durch Gesetze der Vernunft auf die Triebe und Neigungen zu wirken, und diese Gesetze müssen ihrem Grunde nach durch die Vernunft selbst, und ihrer Anwendung nach durch die Erfahrung bestimt werden. Wie sie zu bestimmen sind, darüber mögen die Philosophen streiten. Eine falsche einseitige Vernunft-Moral kann die Handlungen eines Menschen verderben. Aber dadurch, daß man ihn den natürlichen Neigungen Preis giebt, wird er auch weder tugendhaft, noch glücklich werden.

Ende der ersten Hälfte des sechsten Bandes.

wollen sie den Rain des Menschen durch einen erkünstelten zwangvollen Verband, durch zufällig bald hier bald dort angebrachte Gegengewichte aufhalten. Was ist aber der Erfolg ihrer Bemühungen? — Voluminöse Abhandlungen über die Moral und Politik, quorum tituli remedia habent, pixides venena. Viele von diesen Werken könte man folgendermaßen betiteln: Die Kunst, die Menschen unter den scheinbarsten Vorwänden böse und verkehrt zu machen, selbst mit Hülfe der schönsten Vorschriften der Frömmigkeit und Tugend. Ein Titel von andern könte seyn: Mittel, die Menschen zu polizieren durch Verordnungen und Gesetze, wodurch sie am ersten wild und barbarisch werden.

Diderot's Theorie der Moral und Politik läuft im Ganzen darauf hinaus, den Menschen wiederum seinem natürlichen Zustande zu nähern, in welchem die wohlwollenden Neigungen, unterstützt durch die in reiferm Alter sich entwickelnde Vernunft, die Tugend begründen, und dem Laster entgegenwirken. Hier hat er sich aber gänzlich in der Natur des Menschen geirrt. Würde dieser gleich vollendet an Sinnen und Vernunft geschaffen, so daß beyde in gegenseitiger Harmonie und verhältnißmäßiger Energie rege und wirksam in ihm würden; erzeugten nicht die in der gesellschaftlichen Verbindung entspringenden Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit, ihnen abzuhelfen, der Natur ihrer Gegenstände und der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nach, mehr die eigennüchtigen Triebe und Neigungen, als die wohlwollenden; und würden jene bey dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft in den frühern Jah-

ren des Menschen nicht weit mächtiger, als diese, so ließe sich von der Diderotschen Moral und Politik eher die Wirkung erwarten, die ihr Erfinder sich und dem Publicum davon versprach. Allein das Gegentheil wird durch die Erfahrung aller Zeiten und bey allen Völkern bewährt. Selbst die wildesten Völker, die am weitesten von der Cultur entfernt, und deren Bedürfnisse noch die einfachsten sind, denen man also auch die gröste Einfachheit der Triebe und Neigungen, die gröste Herschaft der wohlwollenden Neigungen über die eigensüchtigen zutrauen sollte, zeigen und äußern in ihren Handlungen eben die egoistische Denkart, die bey den cultivirtesten Nationen Princip geworden ist. Ueberhaupt ist nur durch Gesetze der Vernunft auf die Triebe und Neigungen zu wirken, und diese Gesetze müssen ihrem Grunde nach durch die Vernunft selbst, und ihrer Anwendung nach durch die Erfahrung bestimt werden. Wie sie zu bestimmen sind, darüber mögen die Philosophen streiten. Eine falsche einseitige Vernunft-Moral kann die Handlungen eines Menschen verderben. Aber dadurch, daß man ihn den natürlichen Neigungen Preis giebt, wird er auch weder tugendhaft, noch glücklich werden.

Ende der ersten Hälfte des sechsten Bandes.

Bey dem Verleger dieses sind unter andern folgende Bücher erschienen:

J. Beckmann Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände. Erstes und Zweytes Stück. 8. 1795. 1803. 1 rthlr. 4 ggr.

E. Brandes Ueber den gegenwärtigen Zustand der Universität Göttingen. 8. 1802. 1 rthlr. 8 ggr.

J. G. Buhle Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkr. und Freym. 8. 1 rthl. 8. ggr.

J. G. Eichhorn Weltgeschichte. Erster Theil und Zweyten Theils Erster und Zweyter Band. Zweyte verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1804. 6 rthlr. 8 ggr.

A. H. L. Heeren kleine historische Schriften. Erster Theil. 8. 1803. 1 rthlr. 4 ggr.

J. F. Herbart Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen zum Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Zweyte, durch eine allgemein-pädagogische Abhandl. vermehrte, Ausgabe. 8. 1804. 18 ggr.

C. Meiners Ueber die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten. Zwey Bände. gr. 8. 1801. 1802. 3 rthlr.

Dessen Geschichte der Entstehung und Entwickelung der hohen Schulen unsers Erdtheils. Erster bis Dritter Band. gr. 8. 1802-1804. 5 rthlr.

Dessen Beschreibung einer Reise nach Stuttgart und Strasburg im Herbste 1801. nebst einer kurzen Geschichte der Stadt Strasb. währ. d. Schreckenszeit. 8. 1803. 1 rthlr. 20 ggr.

A. W. Rehberg Ueber den deutschen Adel. 8. 1803. 20 ggr.

G. R. Treviranus Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte. Erster und Zweyter Band. gr. 8. 1802. 1803. 4 rthlr.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Von
Johann Gottlieb Buhle,
Russisch-Kayserlichem Hofrathe und Professor zu Moskwa.

Sechsten Bandes Zweyte Hälfte.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1805.

Vorbericht
des Herausgebers.

Mit diesem Bande endigt das gegenwärtige Werk, welches der Verfasser, noch vor seinem Abgange nach Moskau, vollendet im Manuscript hinterließ. Dem ursprünglichen Plan gemäß, ist es bis auf die neuesten Zeiten heruntergeführt; und eben dadurch die umfassendste und vollständigste Geschichte der Philosophie geworden, welche wir bisher besitzen.

Die Brauchbarkeit des ganzen Werks hieng vorzüglich noch von einem zweckmäßigen Register ab. Die Verfertigung desselben wur-

Zweyte Abtheilung.

Inhalt
des sechsten Bandes.

Erste Abtheilung.

Viertes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Zweyte Abtheilung.

Fünftes und letztes Hauptstück. Geschichte der kritischen Philosophie bis auf die neueste Zeit.

Geschich-

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Sechster Band.
Zweyte Abtheilung.



Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Viertes Hauptstück.
Geschichte der neuern Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Ein und zwanzigster Abschnitt.
Geschichte der Philosophie in Deutschland von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Um die Mitte des jüngst verflossenen Jahrhunderts fiengen die deutschen Gelehrten an, mit den Sprachen, und vornehmlich mit der schönen und der philosophischen Literatur der Franzosen und Engländer vertrauter zu werden. Diese vertrautere Bekantschaft erweckte nicht nur ihre Aufmerksamkeit auf die Mängel und Unvollkommenheiten der deutschen Sprache und des deutschen Nationalgeschmacks in den schönen Wissenschaften und Künsten; sie erzeugte nicht nur den lebhaftesten Eifer, beyde auszubilden, zu

verfeinern, und mit den Ausländern in allen Arten schöner Darstellung einen Wettstreit einzugehen; sondern sie verleidete auch den bessern Köpfen die bisher gangbare Leibniz-Wolfische Schulphilosophie und Schulmethode. Die strenge systematische Form, welche jene angenommen hatte, schien dem freyen Fluge des philosophischen Genies zu drückende Fesseln anzulegen. Auch in manchen philosophischen Werken der Ausländer herschten Gründlichkeit und systematischer Geist; aber beyde verriethen keine Steifheit und keinen Zwang; es drückte sich vielmehr in ihnen eine natürliche Ordnung aus mit Leichtigkeit und Eleganz der Darstellung verbunden. Selbst die Lehrbücher der ausländischen Philosophen ließen sich ungleich angenehmer lesen, als irgend eines von den damaligen deutschen Philosophen. Waren also auch in ihren frühern Jahren gute Köpfe nach der gewöhnlichen Lehrmanier in den Grundsätzen der gangbaren Philosophie unterrichtet worden; so wurden sie um so mehr von den Reizen der ausländischen philosophischen Muse angezogen, und der Umgang mit dieser flößte ihnen desto stärkern Widerwillen gegen jene ein.

Die Spöttereyen der am Hofe Friedrich's des Großen sich aufhaltenden Französischen Gelehrten über die Pedanterey der Deutschen blieben auch nicht ohne Wirkung. Die Philosophie des Lebens, faßlich und anwendbar für alle Stände, welche die Ausländer, besonders die Engländer, in ihren Wochenschriften mit so glücklichem Erfolge cultivirt hatten, war von den deutschen Lehrern der Philosophie fast ganz vernachlässigt worden. Es war natürlich, daß das Studium dieser durch den Einfluß, welchen es auf Verstand und Herz hatte, und wodurch es unmittel-

mittelbar seine Nützlichkeit bewährte, nach und nach eine gänzliche Verachtung aller Schulmetaphysik, wie sie in den deutschen Compendien, und von den Kathedern vorgetragen wurde, hervorbrachte. So wird es sehr begreiflich, wie bey vielen Deutschen, besonders aus den höhern und gebildetern Ständen, eine solche Vorliebe für die Französische Sprache und Literatur, und eine solche Verachtung der deutschen Gelehrsamkeit entstehen konte. Man versetze sich einmal lebhaft in die Stimmung eines deutschen Mannes, der in Paris die feinste Conversation genossen hatte, mit der so ausgebildeten Französischen Sprache vertraut geworden war, die Werke der besten Französischen Schriftsteller studirt hatte, und der nun einen Blick auf den damaligen Zustand der Sprache und Literatur seines Vaterlandes warf. Welch' ein Contrast! In Deutschland fand er fast nichts als schwerfällige gelehrte Wissenschaft, steife systematische Form, eine barbarische, ungelenksame, weitschweifige Sprache und Schreibart. Er fand in den Schriften der Deutschen nichts, was das Gefühl reizte und interessirte, nichts, was die Phantasie beschäfftigte und vergnügte, keine Urbanität des Witzes, keine Naivetät, Jovialität, und Schalkhaftigkeit der Laune, keine Leichtigkeit, Anmuth, Eleganz und Kunst der Darstellung und des Ausdrucks. Alles dies, was er in der deutschen Literatur vermißte, fand er hingegen in der französischen, wie sie damals war, vereinigt. Es war also natürlich, daß er sich dieser mit Enthusiasmus überließ, von der vaterländischen Literatur weiter keine Notiz nahm, und diese den Universitäts- und Schulgelehrten seiner Nation anheimstellte, troß alles Geschreys, was sie gegen die Verachtung der von ihnen als so gründlich gepriesenen

deutschen Gelehrsamkeit und die Ueberschätzung der Ausländer erhoben.

Aus eben diesem Grunde muß man sich auch die Vorliebe des großen Friedrich für die Französische Nation, und ihre Literatur dem Ursprunge nach erklären.

Friedrich lernte zuerst Deutsch als seine Muttersprache, und Französisch als die Sprache des Hofes und der feinen Welt. Er studirte in frühern Jahren Wolfische Philosophie, und daß es ihm ein Ernst damit gewesen ist, daß er sie auch dem Inhalte nach schätzte: davon sind Beweise seine persönliche Achtung gegen Wolf selbst, und seine philosophischen Briefe und Schriften. Aber Friedrich las zugleich Französische Schriftsteller, und die Philosophie dieser mußte unverhältnißmäßig mächtiger und zauberischer auf ihn wirken. Daher kam es, daß er sich an Französische Gelehrte anschloß, sie zu seinen Lieblingen und Vertrauten wählte, mit ihnen gemeinschaftlich Verse machte, bonmotisirte, philosophirte, und bis an das Ende seines Lebens gar nicht zu wissen oder zu glauben schien, daß eine Deutsche Literatur sich gebildet habe, die mit der Französischen wetteifern könne.

Wie die Französische Sprache war auch die Englische von den Schriftstellern dieser Nation seit dem XVII. Jahrhunderte cultivirt worden. Die Engländer hatten frühe ihren Shakespeare und Milton, und in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts war ebenfalls die goldene Epoche ihrer schönen Literatur eingetreten. Damals blühten Pope, Swift, Bolingbroke, Addison, Steele, Shafts-

Shaftsbury, Thompson, Berkeley, Hume, und eine ansehnliche Reihe anderer classischer Dichter und Prosaisten. Dennoch aber war die Verbindung zwischen den Engländern und Deutschen nicht so nahe und häufig, wie mit den Franzosen, und deswegen präponderirte in Deutschland anfangs die Französische Literatur vor jeder anderen ausländischen. Ueberhaupt aber konte die deutsche Literatur von der ausländischen nicht eher gewinnen, als bis mehrere Männer sich ursprünglich nach dieser bildeten, und mit ihrem gebildeten Geschmacke in deutscher Sprache originale Versuche wagten. Dergleichen waren z. B. die Verfasser der Bremischen Beyträge, die ersten geschmackvollern deutschen Schriftsteller, Gellert, Rabener, Ebert, die Schlegel, Kästner, Klopstock, Gärtner, Giesecke, späterhin Lessing, Abbt, Nicolai, Ramler, u. a. Was diese noch stärker anfeuern mußte, war die Gegenwart mehrer der berühmtesten französischen Schriftsteller selbst in Berlin, der Hochmuth, mit welchem diese auf die deutschen Schriftsteller und Gelehrten herabsahen, die Ehre, die jenen dagegen der bewunderte Held der Zeit, der große Friedrich, bewies, und die sie auch in ihrem französischen Vaterlande genossen. So erwachte in Deutschland um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der bessere Geschmack, und mit ihm auch eine bessere Philosophie.

Bey der lebhaften Theilnahme der Gelehrten und auch des großen Publicums an Gegenständen der schönen Literatur ward die Metaphysik in Deutschland nach und nach auf die Hörsäle der Professoren der Philosophie eingeschränkt, und außerhalb der Schule ward sie eine Zeitlang fast ganz vergessen oder ver-

nachlässigt. Lediglich die theologischen Studien, welche damals eine Wendung nahmen, wobey man von Philosophie ausgieng und ausgehen mußte, erhielten den metaphysischen Debatten noch einiges Interesse. Mehrere deutsche Philosophen schlugen daher einen andern Weg ein, und bearbeiteten statt der Metaphysik aus Begriffen die Erfahrungsphilosophie, vorzüglich die empirische Psychologie und Moral. Schon Locke hatte hierzu durch sein Werk vom menschlichen Verstande Veranlassung gegeben, und je zahlreicher die Anhänger und Freunde der Lockischen Philosophie in Deutschland wurden, je eifriger zugleich die spätern philosophischen Britten und Franzosen die empirische Psychologie cultivirten, desto mehr interessirte man sich überhaupt für jede empirische Analyse des Seelenwesens, die sich etwa durch neue Beobachtungen, Methoden, und neue Resultate auszeichnete. Es schien, daß es auf diesem Wege leichter sey, die Philosophie mit den übrigen Disciplinen und mit dem wirklichen gesellschaftlichen Leben in Verbindung zu bringen; die Untersuchungen waren an sich selbst leicht verständlich; sie ließen eine mannichfaltige gefällige Darstellung zu; jeder, der einigermaßen fähig war, seine eigenen innern Zustände zu bemerken und darüber zu reflectiren, konte dazu mitwirken; und so kam Vieles zusammen, was beytrug, diese empirische Philosophie über das Seelenwesen sowohl in theoretischem als praktischem Betrachte zum Modestudium zu machen. Es war sogar Hoffnung, daß eine auf sichere Erfahrung gegründete Kentniß der empirischen Natur des Menschen am Ende selbst zu einer zuverlässigeren und fruchtbareren Metaphysik führen könne, als die ältere Metaphysik war; und in der That, so einseitig manche der empirisch

pirisch psychologischen Untersuchungen jener Zeit ausgefallen sind, so nützlich sind sie doch auch für die Metaphysik geworden, die Aufklärungen nicht einmal gerechnet, die wir dadurch wirklich über die menschliche Natur, wie sie sich in der Erfahrung zeigt, gewonnen haben. Sie haben die neueren gründlicheren Untersuchungen vorbereitet und erleichtert; sie haben gezeigt, wie weit sich auf diesem empirischen Wege kommen lasse, wenn von Aufstellung und Begründung einer Wissenschaft der letzten Principien der Erkenntniß und des Handelns die Rede ist. So lange das nicht gezeigt war, würde man doch noch immer gemeynt haben, daß man vielleicht durch genaueres Studium der empirischen Natur des Menschen zu Resultaten gelangen werde, welche die Stelle sicherer Principien vertreten könten, und zugleich hinlängliche Gründe zum Glauben an die dem Menschen wichtigsten Wahrheiten, Daseyn Gottes, Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele, moralische Vergeltung, darböten. Erst wenn es klar war, daß dies nicht der Fall sey, konte man mit größerer Zuverlässigkeit eine andere Auskunft suchen *).

Zu

*) Da keine Periode der philosophischen Forschung so fruchtbar an Schriftstellern gewesen ist, wie die zweyte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts insbesondre in Deutschland; so würde es zweckwidrig seyn, wenn ich hier die Werke auch nur der vornehmsten oder zu ihrer Zeit berühmtesten deutschen Philosophen aufführen wollte. Ich will mich also hier nur auf die Anzeige einiger literarischer Hülfsbücher einschränken, in denen die Titel der neueren philosophischen Schriften, nach den Materien geordnet, ziemlich vollständig verzeichnet sind, und die zum Nachschlagen dienen können. Wo unten von einzelnen Philosophen die Rede seyn wird, werde ich, sofern es nöthig und nützlich scheint, die Notiz von ihren

 Schrif-

Zu den vornehmsten und berühmtesten deutschen Philosophen, welche die Psychologie in Verbindung mit der Logik, Metaphysik, und Moral cultivirten, gehören Moses Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, Plattner, Tetens, Feder, u. a. Der erstere wurde im J. 1729 zu Dessau in großer Dürftigkeit

Schriften hinzufügen! Als literarische Hülfsbücher aber sind folgende zu benutzen:

Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Literatur in allen Theilen der Philosophie von Michael Hißmann; Göttingen und Lemgo 1778. 8. — Jer. Nic. Eyring's Verzeichniß derjenigen Schriften, welche die Literatur der philosophischen und schönen Wissenschaften und Künste in den Jahren 1775 und 1776 ausmachen; Göttingen 1776. 1778. 8. — Joh. Chr. Brigleb's Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, nebst einem Abrisse der Geschichte derselben, und einem Verzeichnisse der vornehmsten philosophischen Schriften; Coburg 1789. 8. — Karl Heinrich Heydenreich's encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsres Zeitalters. Nebst Anleitung zur philosophischen Literatur; Leipzig 1793. 8. — Systematisches Verzeichniß der in der philosophischen und pädagogischen Literatur in den Jahren 1785-1790 herausgekommenen deutschen und ausländischen Schriften; Jena 1795. 4. Dieses ist aus dem Allgemeinen Repertorium der Jenaischen Literaturzeitung abgedruckt, und wird auch einzeln verkauft. — Handbuch der Literatur der Philosophie nach allen ihren Theilen von Joh. Andreas Ortloff; Erlangen 1798. Zu den brauchbarsten Hülfsmitteln, hauptsächlich zur Kenntniß der Geschichte der neueren Philosophie in Deutschland gehören auch die kritischen Journale, die seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ununterbrochen und mehrfältig erschienen sind. — Zu den Bearbeitungen der Geschichte der neueren Philosophie kann gerechnet werden: von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit; Halle 1794. II B.

figkeit gebohren, studirte aber sehr früh in Berlin Sprachen, Mathematik, Philosophie und schöne Wissenschaften, zugleich die Schriften der Rabbinen, besonders des Maimonides. Die Gelegenheit hierzu gab ihm das Handelshaus, in welchem er von seinem vierzehnten Jahre an lebte, und wo er mit Gelehrten Bekantschaft machte, die nachher die Koryphaeen der deutschen Literatur geworden sind, mit Lessing und Nicolai. Lessing vollendete Mendelssohn's Bildung von Seiten des Geschmacks. Er unterrichtete ihn auch im Griechischen, und las mit ihm den Plato. Mendelssohn starb im J. 1785.

Sein erstes philosophisches Werk waren seine Briefe über die Empfindungen, die zu Berlin 1755 herauskamen *). Er suchte darin hauptsächlich die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und aus dieser die Natur der sinnlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit aufzuklären. Die Resultate wandte er hernach auf die Theorie der schönen Wissenschaften an. Es erschienen damals die Literaturbriefe, und mehrere philosophische Artikel in denselben, unter andern die Briefe über die ersten kleinen Schriften Kant's, haben Mendelssohn zum Verfasser. Er war in spätern Jahren wahrheitliebend und bescheiden genug, sich selbst über das Richteramt zu wundern, das er ehedem über Kant's erste Versuche ausgeübt hatte.

Mehr Aufsehn, als die früheren Arbeiten, erregte sein Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele

*) S. Moses Mendelsohn's Philos. Schriften. Dritte Auflage. Berlin 1777. 2 Theile. 8.

Seele *). Bey dem Anziehenden, das Einkleidung und Darstellung hatten, war dieses eines der ersten geist- und geschmackvollen philosophischen Bücher, dem in seiner Art kein anderes an die Seite gesetzt werden konte.

Der Hauptbeweis, welchen er für die Unsterblichkeit führte, war dieser: Die Seele drückt immer ein zusammenfassendes Subject aus, und muß also einfach seyn. Das Einfache kann aber nach dem Gesetze der Stetigkeit nicht successiv entstehen und vergehen, sondern nur auf einmal. Da nun alle Wirkungen gradweise erfolgen und durch Mittelglieder, zwischen Seyn und Nichtseyn aber kein Mittelglied ist; so ist auch der Uebergang der Seele als einer einfachen Substanz vom Leben zum Tode, d. i. vom Daseyn zum Nichtseyn, unmöglich aus einem innern Principe derselben. Daß aber die Seele durch eine äußere Substanz, entweder eine einfache oder eine zusammengesetzte, vernichtet würde, ist undenkbar, und eben so wenig läßt sich die Vernichtung der Seele von der Güte und Weisheit Gottes erwarten. Die Seele muß also unsterblich seyn.

Dieser Mendelssohnsche Beweis hat aber mehrere Mängel, und ist unbefriedigend. Die vorausgesetzte Einfachheit der Seele ist unerwiesen und unerweislich. Das Gesetz der Stetigkeit ist nur auf die Gegenstände des äußern Sinnes anwendbar, nicht auf Gegenstände des innern Sinnes, dergleichen die Seele ist; die Materie im Raume kann nicht

*) Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen, von Moses Mendelssohn. Vierte Auflage. Berlin 1775. 8.

nicht vergehen, obwohl die Verbindung der Theile geändert werden kann, und insofern äußere Erscheinungen entstehen und verschwinden. Allein bey einem Objecte des innern Sinnes ließe sich ein gradweises Aufhören desselben wohl denken. Wollte man aber auch zugeben, daß die Seelensubstanz nach dem Tode des Körpers fortdaure; so würde doch daraus noch nichts weiter, als diese Fortdauer des einfachen Subjects der Seele folgen, die vielleicht ohne Bewußtseyn der Identität der Person statt fände, wo also doch die Unsterblichkeit in dem Sinne, wie wir sie wünschen und hoffen, wegfiele.

Die neueste und berühmteste Schrift Mendelssohn's war seine Morgenstunden *), in welcher er den Theismus aus nach seiner Meynung haltbaren theoretischen Gründen darzuthun suchte. Er stellte hier zuvörderst einige merkwürdige Axiome auf:

1) Was wahr und wirklich ist, muß durch positive Denkkraft dafür erkant werden können. Ein Ding, dessen Daseyn durch keine positive Denkkraft erkant werden kann, ist nicht wirklich vorhanden.

2) Ein Ding, dessen Nichtdaseyn keinem denkenden Wesen begreiflich seyn mag, existirt wirklich.

3) Wenn der Satz: A ist B, wahr seyn soll, so muß vermöge der positiven Denkkraft zwischen dem Subjecte und Prädicate eine Verbindung anerkant werden können. Diese Verbindung beruht entweder auf dem Materialen der Erkentniß des Objects, das

*) Berlin 1785. Vergl. Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, oder aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes von Ludw. Heinr. Jakob. Nebst einer Abhandlung von Kant; Leipzig 1786. 8.

das heißt, auf der Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit desselben; oder auf dem Formalen der Erkentniß des Objects, dem Begehren oder Nichtbegehren desselben. Wird also von dem Begriffe A das wirkliche Daseyn des Prädicats B ausgesagt, so ist AB entweder, deswegen, weil A nicht anders, als mit diesem Prädicate, denkbar ist, oder deswegen, weil es nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beyfalls werden kann. Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A ist nicht B, eben so wahr ist, wie der Satz: A ist B; so kann dieser nicht anders wirklich werden, als insofern er das Beste ist, und von einer wählenden Ursache hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können. Mit andern Worten: Unter zwey gleich denkbaren Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das beste ist.

Mendelssohn setzte diese Axiome absichtlich voraus, um seine theoretische Theologie darauf zu gründen. Nach dem ersten Axiome, daß alle Wirklichkeit auf dem Denken beruhe, und folglich der Verstand allein unmittelbar Gegenstände erkennen möge, sollte die Existenz Gottes durch den Verstand erkant werden. Jenes Axiom gilt aber bloß vom logischen Verstande: Was wirklich seyn soll, muß auch gedacht werden können; hingegen begründet das bloße Denken nicht die Wirklichkeit der Gegenstände. Mit dem Mendelssohnschen Axiome wird nur die Existenz eines leeren Verstandesbegriffs bewiesen, dem kein Object entspricht.

Das Axiom: Ein Ding, dessen Nichtseyn keinem verständigen Wesen begreiflich ist, existirt wirklich,

lich, wollte M. benutzen, um einen der ältern Beweise des Daseyns Gottes damit zu unterstützen: Die Welt in ihrer Zufälligkeit ist jedem verständigen Wesen unbegreiflich, wenn nicht Daseyn Gottes angenommen wird. Auch bey diesem Axiome wird aber wieder aus der subjectiven Unbegreiflichkeit des Nichtseyns Gottes auf das Gegentheil, die objective Realität, geschlossen. Wenn wir die Nichtexistenz eines Etwas unbegreiflich finden, müssen wir freylich das Etwas in der Idee annehmen; allein wir können es auch nur in der Idee annehmen; ob ihm wirklich ein Object correspondire, das können wir aus der bloßen Idee nie einsehen.

Auch ein anderes von M. festgesetztes Axiom: Von zwey gleich denkbaren Dingen habe eine wählende Ursache das Beste zur Wirklichkeit bringen müssen, ist bloß ein Princip unserer teleologischen Reflexion, wobey es noch gar nicht ausgemacht ist, ob die oberste Intelligenz an dieses Princip gebunden sey, oder nicht. Mendelssohn wollte das Axiom zum Behufe der Theodicäe anwenden. Daß die Welt entweder gar nicht, oder als endliche Welt mit Mängeln und Unvollkommenheiten geschaffen wurde, ist gleich denkbar. Aber von beyden ist das letztere das Beste. Die schöpferische Ursache mußte also die Welt ungeachtet der mit ihr verbundenen Mängel und Unvollkommenheiten zur Wirklichkeit bringen.

Der eigene Beweis, welchen Mendelssohn für das Daseyn Gottes aufstellte, ist dieser: Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, sondern auch alles Wirkliche muß als wirklich von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein

kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, das ist auch in der That nicht möglich, und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, das kann auch in der That nicht wirklich seyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens, daß jenes Etwas wirklich oder möglich sey, auf; so hat man damit das Etwas selbst aufgehoben. Die Ursachen, die zu der Möglichkeit und Wirklichkeit eines jeden Dinges gehören, sind so unendlich, daß weder irgend Ein endliches Wesen, noch alle zusammengenommen, sie mit vollkomner Deutlichkeit begreifen können. Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen. Es muß also ein denkendes Wesen, oder einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenste denkt, d. i., es muß einen unendlichen Verstand geben, und dieser ist Gott.

Gegen diesen vermeynten Beweis läßt sich Mehreres erinnern. Es ist einleuchtend, daß für ein denkendes Wesen alles Wirkliche denkbar seyn müsse, was für dasselbe existiren soll. Aber das Daseyn eines denkenden Wesens wird hier vorausgesetzt, und von dieser Voraussetzung ist die Existenz des Wirklichen überhaupt nicht abhängig. Die Denkbarkeit der Gegenstände ist kein Prädicat, welches ihnen nothwendig objectiv anhaftete; sie drückt bloß eine Beziehung der Gegenstände zu unserm Erkenntnißvermögen aus; die Gegenstände an sich können existiren, sie mögen von uns gedacht werden, oder nicht. Er

setzt

setzt also, daß es kein denkendes Wesen gäbe, so wäre damit die objective Existenz der Dinge noch nicht aufgehoben. Stellt man sich die Sinnenwelt als ein wirkliches Object vor, so kann man sich alle Menschen wegdenken, und die Welt würde darum nichts desto weniger den Gang der Natur fortgehen. Ein Künstler kann sogar eine Maschine verfertigen, ohne sie in ihrer inneren Möglichkeit zu begreifen.

Mendelsohn wurde in den letzten Jahren seines Lebens in einen lebhaften Streit mit Jacobi verwickelt, der für die Geschichte der neuesten Philosophie höchst merkwürdig ist, weil er Veranlassung gab, nicht nur, daß das Spinozistische System wieder an das Licht gezogen, und mehr im Geiste seines Urhebers dargestellt wurde; sondern auch, daß das Publicum mit der eigenen Philosophie Jacobi's bekant zu werden anfieng, die nachher in der neuesten philosophischen Literatur Epoche gemacht hat. Zu den Freunden des letztern gehörte auch Lessing, von welcher Verbindung unter beyden Männern aber Mendelssohn nichts wußte, weil die freundschaftliche Correspondenz, die er anfangs eifrig mit Lessing gepflogen, nach und nach aufgehört hatte. Die Unterhaltung Jener hatte auch den Spinozismus betroffen, und Lessing hatte geäußert, daß er kein befriedigenderes philosophisches System kenne, als dieses. "Εν και Παν, ich weiß nichts Anders", waren Lessing's Worte. Diese Anhänglichkeit an Spinoza mochte Lessing erst in den reifern Jahren seines Lebens gewonnen haben; in den frühern war er Theist; wenigstens traute ihm Mendelssohn diese Denkart zu, so weit er dessen Gesinnungen aus frühern Mittheilungen kante. Nach Lessing's Tode brach-

te Jacobi die Notiz in's Publicum, jener sey Spinozist gewesen, und erzählte mehr dahin gehörige Umstände. Mendelssohn fand darin gewissermaßen eine Beleidigung des Andenkens seines Freundes, und erklärte sich darüber mit einer spöttelnden Empfindlichkeit. Er meynte, Lessing habe nur gescherzt; habe ein Vergnügen darin gefunden, zuweilen Paradoxa hinzuwerfen, um zu sehen, was sich daraus machen lasse, oder auch, um das Talent eines disputirenden Gegners auf die Probe zu stellen. Im Ernste sey er vom Spinozismus weit entfernt gewesen. Hierüber wurde Jacobi seinerseits mit Recht entrüstet, und nun kam es zu den näheren Erläuterungen, die in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza enthalten sind. Mendelssohn lernte hier zu spät für seinen philosophischen Ruhm einen Philosophen kennen, der ihm an Denkkraft und Gelehrsamkeit weit überlegen war.

Ein Freund Mendelssohn's, der auch meistens in Berlin gelebt hat, war Johann Georg Sulzer. Er wurde gebohren zu Winterthur in der Schweiz, studirte zu Zürich Theologie, und trat im J. 1741 ein Predigtamt an. Dies gab er aber wieder auf, und lebte eine Zeitlang anfangs als Hauslehrer bey einem seiner Freunde, hernach als Hofmeister in Magdeburg. Im J. 1747 ward er Lehrer der Mathematik am Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin, und späterhin Mitglied der dortigen Akademie. Kurz vor seinem Tode that er wegen Kränklichkeit noch eine Reise in sein Vaterland, worüber wir auch ein interessantes Tagebuch von ihm haben. Er starb 1779.

Sulzer war ein Mann von sehr ausgebreiteten, mathematischen, technologischen, physikalischen und ästhetischen Kenntnissen, von echtem philosophischen Geiste, und was ihn besonders seinen persönlichen Freunden schäzbar machte, von der unbefangensten Biederkeit und Herzlichkeit des Charakters. Das gröste Verdienst hat er sich unstreitig durch seine Theorie der schönen Künste erworben, die er in alphabetischer Ordnung der Artikel abhandelte, und zuerst zu Leipzig 1771 — 1774 in zwey Quartbänden herausgab. Dieses Werk hat den Fortschritt der schönen Wissenschaften und Künste in Deutschland ungemein befördert, und ist bei allen Mängeln, die es, zumal in der ersten Ausgabe, hatte, ein sehr lehrreiches und brauchbares Werk. Es ist nach Sulzer's Tode von mehrern Gelehrten theils berichtigt und erweitert, theils fortgesezt, theils ganz umgearbeitet worden.

Ein sehr nüzliches für den Gebrauch in Schulen sehr zweckmäßig eingerichtetes encyklopädisches Buch war auch Sulzer's kurzer Begriff aller Wissenschaften. Für den gelehrten Unterricht ist es freylich durch spätere und bessere verdrängt worden; zu der Zeit aber, da es erschien, war es einzig und half einem wesentlichen Bedürfnisse ab. Ueberhaupt zur wissenschaftlichen Erziehung hat S. mehrere brauchbare Hülfsbücher geliefert, die izt nicht mehr so benuzt werden, wie sie benuzt werden könten und sollten.

Als Philosoph ist er vorzüglich berühmt geworden durch eine Reihe einzelner Abhandlungen, die von ihm unter dem Titel: Vermischte philosophische Schriften (Leipzig 1773. 2 Th. 8.) gesammelt sind.

 Unter

Unter diesen sind am wichtigsten im zweyten Theile die Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele als Gegenstand der Physik betrachtet. Sulzer hat darin auch die paradoxe Idee auszuführen gesucht, daß die Unsterblichkeit der Seele nicht nothwendig von der Einfachheit derselben abhänge, und daß auch ein Materialist, sobald er nur das Seelenprincip als vom Körper verschieden annehme, vernünftigerweise ein Leben nach dem Tode hoffen könne.

Im ersten Theile komt auch eine Abhandlung vor, worin der Begriff der Vernunft analysirt wird. Sulzer zeigt hier die Entwickelung des Vernunftvermögens aus dem Einflusse der sinnlichen Vorstellungen auf die Aufmerksamkeit. Die Vollkommenheit der Vernunft beym Menschen ist also auch gar sehr an die Vollkommenheit der Organisation geknüpft. Diejenige Organisation ist für die Vernunft die beste, die so eingerichtet ist, daß der Mensch die gröste Mannichfaltigkeit von Eindrücken empfängt; daß ferner jeder Theil des Nervensystems den gehörigen Grad der Empfindlichkeit hat, und keiner hierin unverhältnißmäßig über den andern herscht, so daß eine freye Gemeinschaft jedes Theils der Organisation mit allen übrigen statt findet. Zur Ausbildung der Vernunft rechnete Sulzer auch nothwendig die Sprache. Fehlte diese, so würde der Kopf nur mit Bildern der Gegenstände angefüllt seyn, ohne allgemeine Verstandesbegriffe, die bloß durch Worte bezeichnet sind, fixiren und brauchen zu können. Das letztere ist gleichwohl für den eigentlichen Vernunftgebrauch schlechterdings unentbehrlich. Sulzer behauptete daher mit Recht, daß der Mängel der Spra-

che

che bey den Thieren ein Beweis des Mangels der Vernunft bey denselben sey, und daß umgekehrt jedes Wesen für vernünftig gehalten werden müsse, welches eine logisch geordnete Sprache habe, sollte diese übrigens auch noch so unvollkommen und mangelhaft seyn.

In einer anderen Abhandlung entwickelte er den Begriff vom ewigen Wesen, und führte zugleich einen Beweis für das Daseyn desselben. Nimt man kein ewiges Wesen an, so muß man doch zugeben, daß alle zufällige Dinge den Grund ihrer Existenz in einem andern Dinge haben. Die Reihe in's Unendliche fortgehen zu lassen, wäre eine Ungereimtheit. Gleichwohl wird kein ewiges Wesen angenommen. Es bliebe also nichts übrig, als daß das Nichts die Ursache des Universum's seyn müßte; denn vor Allem, was ist oder existirt hat, geht das Nichts her. Dies wäre aber eine noch größere Ungereimtheit. Also es muß ein ewiges Wesen geben, das der Urheber der Welt ist. Der Beweis hat die Schwierigkeit, daß es nichts weniger als eine Ungereimtheit ist, eine unendliche Reihe von Ursachen anzunehmen, vielmehr die Vernunft hierauf führt; daß auch der Begriff eines ewigen Wesens als Schöpfers der Dinge den Begriff einer ewigen Reihe von Wirkungen nach sich zieht, so daß also die Reihe der Wirkungen hier eben so ewig ist, wie die Reihe der Ursachen, was sich widerspricht.

Noch in einer anderen Abhandlung bemühte sich Sulzer, die Natur der dunkeln Vorstellungen aufzuklären, und wie es komme, daß der Mensch oft nicht nur ohne deutliche Gründe, sondern auch

ßen, in dieselben urtheile und handle. Die dunklen Vorstellungen werden nur, und zwar oft mit großer Stärke, empfunden; aber nicht gedacht, und die deutlichen Vorstellungen werden wohl gedacht, aber oft mit sehr geringer Lebhaftigkeit empfunden. Daher kann Jemand etwas sehr deutlich einsehen, und er bestimt sich dennoch zum Gegentheile, weil er durch die Stärke anderer empfundener dunkeler Vorstellungen disponirt wird. Mancher Bösewicht, indem er eine schlechte Handlung ausübt, sieht auf's deutlichste die Schlechtigkeit derselben ein; aber gewisse dunkle Vorstellungen, die er hat, reißen ihn doch zur That fort. Um den Einfluß der deutlichen Vorstellungen zu verstärken, giebt Sulzer den Rath, sie so viel als möglich in Empfindungsvorstellungen zu verwandeln, damit sie der Macht der dunkeln Vorstellungen das Gegengewicht halten können.

Johann August Eberhard war anfangs Prediger zu Charlottenburg, machte sich durch seine Apologie des Sokrates in der philosophischen Welt vortheilhaft bekant, und ward hernach als Professor der Philosophie zu Halle angestellt, wo er auch noch itzt lebt. Am interessantesten ist unter seinen früheren Arbeiten seine Preisschrift: Theorie des Denkens und Empfindens (Berlin 1776. 8), durch welche er auch Mitglied der Akademie zu Berlin wurde. Die Grundsätze der Leibniz-Wolfischen Psychologie sind hier ausführlicher entwickelt, genauer bestimt und berichtigt, obgleich dadurch nicht evidenter geworden. Das Hauptziel des Werks ist, darzuthun, daß es nur Eine Grundkraft der Seele sey, durch welche sie zugleich empfindet und denkt, und aus dieser Einheit der Grundkraft dann

wiederum die Einfachheit der Seele überhaupt zu folgern.

Die vornehmsten Momente des Raisonnements sind diese:

I. Die Kräfte zu empfinden und zu denken haben einen gegenseitigen Einfluß auf einander. Um diesen Einfluß zu verstehen, muß man ihr beyderseitiges Verhältniß zur ursprünglichen Grundkraft der Seele kennen zu lernen suchen. Das Wesentliche der Grundkraft der Seele kann nichts Anderes seyn, als das, was allen Aeusserungen dieser gemeinsam ist, und hierin müssen sich auch die Kraft zu denken, und die Kraft zu empfinden, mit einander vereinigen. Ist die Seele materiell, wird die Materie auch noch so subtil angenommen, und legt man einem Theile derselben Denkkraft, dem andern Empfindungskraft bey; so ist nicht zu begreifen, wie die eine Kraft auf die andere zu wirken vermöge. Die Grundkraft der Seele, auf welche sich das Empfinden und Denken, sofern es im gegenseitigen Verhältnisse steht, muß zurückführen lassen, kann nicht zusammengesetzt und ausgedehnt, sondern muß einfach seyn. Man braucht auch nur Eine Grundkraft anzunehmen, wenn sich alle psychologische Phänomene aus dieser befriedigend herleiten lassen. Da aber die Grundkraft eines Dinges dasjenige in demselben ist, was den hinreichenden Grund aller Accidenzen des Dinges enthält, so muß sie ungeachtet der Einfachheit doch eine Substanz seyn. Mit der Einheit der Grundkraft der Seele stimt auch das Bewußtseyn zusammen, in welchem die Seele bey allem Wechsel des Denkens, Empfindens, Handelns und Wollens sich doch immer als ein und dasselbe Subject alles

dieser Bestimmungen vorstelle, was nicht möglich seyn würde, wenn nicht wirklich Ein Princip existirte; welches den Grund aller dieser Bestimmungen in sich enthielte. Vorausgesetzt einmal, daß jene verschiedenen Seelenäusserungen in verschiedenen Urkräften ihren Grund hätten, die von einander unabhängig wären, so würde auch die eine Kraft A nicht von der anderen Kraft B wissen. Es könte denn auch kein Uebergang der Seele von einer Modification zur anderen, vom Empfinden zum Denken und umgekehrt statt finden; denn die eine Kraft müßte die andere hemmen, oder in Thätigkeit setzen, und dazu ist in ihr kein Grund.

II. Alle Thätigkeiten der Seele beruhen zuletzt auf Vorstellungen. Wenn also das Wesen der Grundkraft in demjenigen liegt, was allen Thätigkeiten der Seele gemeinsam ist; so kann dieselbe nichts anders seyn, als eine vorstellende Kraft.

III. Im Zustande des Empfindens stellt sich die Seele als leidend, im Zustande des Denkens als thätig vor. Bey der Empfindung ist sie sich daher keiner Freyheit bewußt; denn es fehlt sogar das Bewußtseyn der Thätigkeit. Niemand kann die Empfindung, welche er hat, nach Willkühr ändern, und beym Uebergange sowohl von einer Empfindung zur anderen, als von der Empfindung zum Denken, fehlen auch die Mittelideen, um uns dieses Ueberganges bewußt zu werden. Auch hat die Seele bey den Empfindungen mehr mit sich selbst zu thun, kann sich selbst weniger von den Empfindungen unterscheiden, zumal wenn diese sehr stark sind, und die Denkkraft gewissermaßen unterdrücken. Beym Denken hinge-

hingegen hat die Seele das Bewußtseyn der Thätigkeit; sie ist im Zustande deutlicher Vorstellungen; sie unterscheidet sich von den Vorstellungen und ihren Gegenständen, und indem sie die eine oder die andere dieser Vorstellungen verfolgt, wird sie sich auch ihrer Freyheit bewußt.

IV. Der Unterschied zwischen dem Empfinden und Denken überhaupt läßt sich also folgendermaßen bestimt angeben: a) Die Vorstellungen des Verstandes drücken Einheit, die Empfindungen Mannichfaltigkeit aus. b) In den Vorstellungen des Verstandes wird das Mannichfaltige in einander vorgestellt; in den Empfindungen neben einander und auf einander folgend. c) In den Vorstellungen des Verstandes wird das Mannichfaltige vorgestellt als Merkmale, in den Empfindungen als Theile.

V. Gemeinsam ist dem Denken und Empfinden Folgendes: Beydes ist durch Vorstellungen möglich; da aber die Seele eine vorstellende Kraft ist, so können sie nur Modificationen einer und derselben Grundkraft seyn. Wenn also das Denken durch das Empfinden, oder umgekehrt das Empfinden durch das Denken gehindert wird; so ist es die einfache eingeschränkte Seele selbst, die sich hindert. Sollen aber die einzelnen mannichfaltigen Vorstellungen der Seele angenehm seyn, so muß sie dieselben unter Einer Hauptvorstellung zusammenfassen können.

VI. Das Bild, welches die Empfindung gewährt, ist ein Schein, dessen hinreichender Grund theils in der Beschaffenheit des Objects, theils in der Einschränkung des Subjects zu suchen ist. Die Gegenstände der Empfindungen können daher sehr ver-

schieden erscheinen, je nachdem die Seele die Merkmale des Mannichfaltigen mehr oder weniger, oder überhaupt anders auffaßt. Da das Reingedachte eine Einheit ausdrückt, die keine Verschiedenheit zuläßt, so verhält es sich bey diesem nicht so; dieselben Gegenstände der Empfindung können dem Einen gefallen, dem Andern mißfallen, dem Dritten gleichgültig seyn; rein gedachte Gegenstände müssen von Allen auf dieselbe Art gedacht und erkannt werden.

VII. Da Beydes, das Denken und Empfinden, im Vorstellen besteht, so kann die Abwechselung des einen mit dem andern nur mittelst der Ideenassociation geschehen. Soll das Denken zum Empfinden werden, so muß die Seele in der Reihe ihrer Vorstellungen auf eine einzelne Vorstellung stoßen, durch die eine beträchtliche Zahl anderer Vorstellungen auf einmal erweckt wird. Diese, da sie nicht unterschieden werden wegen ihrer Stärke und Mannichfaltigkeit, fließen in Eine Empfindung zusammen, welche dann so lange die Seele beherscht, bis wiederum das Empfinden in das Denken übergeht, und unter der Menge von Vorstellungen eine vorzüglich lebhaft wird, und die Seele anreizt, sie zu zergliedern, ihre Merkmale zu unterscheiden, und weiter zu verfolgen. Ferner die Erkentniß ist im Zustande des Empfindens anschauend; im Zustande des Denkens symbolisch. Beym Empfinden ist die Vorstellung des Gegenstandes klarer; von dieser wird die Seele vornehmlich afficirt; beym Denken ist die Vorstellung des Zeichens klarer; aber die Erkentniß des Gegenstandes hat dabey geringere Lebhaftigkeit.

VIII.

VIII. Jede Empfindung ist mit Begehren oder Verabscheuen verbunden. Dies ereignet sich freylich bey allen Vorstellungen, und also in einem gewissen Grade auch bey gedachten Gegenständen. Allein weil die Empfindungen zugleich stärker und lebhafter sind; so findet auch das Begehren und Verabscheuen hier in einem höhern Grade statt, und erreicht oft die Stärke und Lebendigkeit der Leidenschaft. Bey der Leidenschaft vereinigen sich viele dunkle Vorstellungen von Lust oder Unlust in Eine Empfindung, und so entstehen mächtige, nicht deutlich gedachte, sondern bloß empfundene Motive, die unmittelbar zum Handeln fortreißen.

Eberhard entwickelt aus der Natur des Denkens und Empfindens, und aus dem gegenseitigen Verhältnisse beyder, einige nützliche praktische Regeln. Da der Zustand des Empfindens, wenn er sehr lebhaft wird, den Zustand des Denkens überwältigt und unterdrückt; so fließt hieraus, daß man zur Beförderung des Denkens Alles vermeiden müsse, was die Sinne zu stark afficiren, sie zerstreuen, und vollends Leidenschaften in uns erwecken könte. Die Gemüthsruhe ist also für das Meditiren eine der nothwendigsten und unerlaßlichsten Bedingungen. Die Selbstthätigkeit beym Denken hängt von unserer Freyheit ab; je mehr die Seele diese Freyheit übt, desto mehr kann sie die Empfindungen beherschen.

Sehr schätzbare Untersuchungen enthalten auch Eberhard's vermischte Schriften; vornehmlich eine gegen Steinbarth gerichtete Abhandlung über Wahrheit und Irrthum *). Der letztere

*) Eberhard's neue vermischte Schriften S. 25. Vgl. Stein-

re Philosoph behauptete die Existenz einer bloß relativen Wahrheit. Die Gesetze des Denkens sind nothwendig; jeder Mensch urtheilt aber nach seinen Begriffen von den Gegenständen; und sein Urtheil über diese hat folglich immer eine relative Wahrheit. Es kann Niemand andere Begriffe von den Gegenständen haben, als wie solche, die ihm seine Empfindung gewährt, und also haben auch die Begriffe eines Jeden immer relative Wahrheit. Wahrheit und Irrthum unterscheiden sich nur darin, daß der Eine mehr, der Andere weniger von den Dingen erkennt; irrt Jemand, so fehlt es ihm bloß an der Erkentniß gewisser Eigenschaften und Bestimmungen des Objects; die absolute Wahrheit kann Niemand erkennen; alle sogenannte Wahrheit ist relativ.

Mit Recht protestirte Eberhard gegen diese Vorstellungsart von der Wahrheit als bloß relativ, nach welcher auch ein Irrthum für relativ wahr gilt, sobald ihn Jemand für wahr hält und die Wahrheit für Irrthum, weil doch das Gegentheil nicht an sich falsch ist. Wollte man auch zugeben, daß keine Erkentniß absolut wahr sey; so wird doch hieraus zuviel gefolgert, daß alle Erkentniß nur relativ wahr, also auch der Irrthum relativ wahr sey. Es folgt daraus nicht mehr, als daß unserer Erkentniß nur zum Theile Wahrheit zukomme, wodurch man noch nicht berechtigt wird, sie für falsch, oder, wenn sie für wahr gehalten wird, nur für relativ wahr zu erklären. Grundsätze, die aus sehr einfachen Hauptbegriffen bestehen, sind auch schlechthin wahr, oder können

Steinbarth's philosophische Unterhaltungen; Heft II S. 62 ff.

können dafür gelten. Werden alle widersprechende Sätze für gleich wahr angenommen, so wird damit alles Kriterium der Wahrheit, und der Gebrauch der Menschenvernunft schlechthin aufgehoben.

Einer der geistvollsten und gelehrtesten neuern Philosophen ist Ernst Plattner, Professor der Physiologie zu Leipzig. Wir haben von ihm drey Werke erhalten, die in ihrer Art classisch sind, und von Jedem studirt werden müssen, der sich für Philosophie interessirt. Diese sind seine Philosophischen Aphorismen, die als ein systematisches Lehrbuch der Philosophie überhaupt zu betrachten sind; seine Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise; und seine Quaestiones physiologicae, die mehrere in die Psychologie und Anthropologie einschlagende lehrreiche und interessante Anhandlungen enthalten.

Die einzelnen Vorstellungsarten und Behauptungen anzugeben, in welchen sich P. unterscheidet, ist hier nicht der Ort; ich will mich nur auf das einschränken, was seiner Philosophie und Manier überhaupt eigen ist. Er gehört mehr zu den eigentlichen Leibnizianern, als irgend einer der neuern Philosophen; jedoch ist er Leibnizen nicht unbedingt gefolgt; sondern er hat Vieles in dem Systeme desselben geändert und berichtigt; nur in den Hauptgrundsätzen, namentlich was die Theorie des Erkenntnißvermögens betrifft, ist er dem Leibniz getreu geblieben. Er hat ferner das Verdienst, anatomische, physiologische, medicinische Kenntnisse auf die Psychologie und Anthropologie angewandt, und dadurch zur Vervollkommnung dieser Disciplinen beträchtlich

bevge-

beygetragen zu haben. Die Benutzung seiner Neuen Anthropologie für Aerzte und Weltweise wird nur dadurch Vielen erschwert, daß sie schon nicht gemeine Kentnisse der Anatomie, Physiologie, und der dahin gehörigen wissenschaftlichen Sprache voraussetzt; daher ist das Buch für Viele ein Schatz, wozu der Schlüssel fehlt, und hieraus ist zu erklären, daß es bey weitem nicht das Aufsehn erregt hat, was es seinem innern Werthe nach, den es für Kenner hat, hätte erregen sollen.

Mit der dogmatischen Darstellung des philosophischen Lehrbegriffs hat Platner die Geschichte der vornehmsten einzelnen Dogmen verbunden, und auch in dieser Hinsicht sind seine Schriften lehrreich. In Ansehung seiner Schreibart hat er eine Eigenheit. Er stellt die Worte so, wie sie der logischen Potenz der Ideen nach einander folgen und regieren, nicht wie sie der gemeine Sprachgebrauch folgen läßt. Bey Aphorismen ist diese Eigenheit der Schreibart erträglich, und hat zuweilen sogar ihre Vortheile und Annehmlichkeiten; auch hat Platner das Anstößige derselben oft sehr künstlich zu vermeiden oder zu verstecken gewußt; aber bey zusammenhängenden längeren Perioden wird sie bald beleidigend, und ist auch einigen Nachahmern sehr verunglückt.

Eine sehr genaue Analyse des Empfindungs- und Vorstellungsvermögens unternahm Johann Nicolaus Tetens, zuerst Professor der Philosophie zu Kiel, hernach Etatsrath in Kopenhagen, in seinen Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwickelung (Leipzig 1777. II B. 8.). Er verband damit auch

auch noch andere Untersuchungen, die in die Metaphysik einschlagen, über das Seelenwesen überhaupt, über die Unsterblichkeit der Seele, über die Freyheit. Zur Kentniß der älteren gangbaren Philosophie in Deutschland in der nächsten Periode vor Kant darf dieses Werk nicht vernachlässigt werden, und auch unabhängig von dieser Beziehung liefert es zur Philosophie als Wissenschaft selbst einen sehr schätzbaren Beytrag. Das Werk ist noch nicht vollendet; es ist aber seit der Versetzung des Verfassers nach Kopenhagen nichts mehr davon erschienen.

Der Gang, welchen Tetens genommen hat, läßt sich hier ohne zu große Weitläuftigkeit nicht verfolgen; und doch würde die Darstellung desselben ohne eine gewisse Umständlichkeit nicht deutlich genug werden. Ich will also nur kurz einige Resultate angeben, welche T. selbst aus seinen Untersuchungen gezogen hat.

Zu den Wirkungen der menschlichen Erkentnißfähigkeit überhaupt sind nur drey Seelenvermögen erfoderlich, das Gefühl, das Vorstellungsvermögen, und die Denkkraft. Fühlen, Vorstellen und Denken aber sind Aeusserungen einer und derselben Grundfähigkeit, und nur darin von einander unterschieden, daß das Princip derselben in verschiedenen Richtungen auf verschiedene Gegenstände mit größerer oder geringerer Selbstthätigkeit wirkt, sofern es bald wie ein fühlendes, bald wie ein vorstellendes, und bald mehr wie ein denkendes Wesen sich offenbart. Gefühl und Receptivität sind ein und dasselbe Vermögen der Seele. Hingegen das Vorstellen und Denken sind Folgen der thätigen Kraft, mit welcher die Seele Etwas hervorbringt, wenn sie gefühlt hat.

Die Seele besitzt also Receptivität und Activität, oder, wie wir es ihr nennen würden, Spontaneität. Das Vorstellungsvermögen und die Denkkraft beschäftigen sich mit schon gefühlten Modificationen; die Thätigkeit der Seele ist hier eine innere. Die Seele wirkt aber auch solche Veränderungen, die keine Vorstellungen sind, wenn sie entweder neue Bestimmungen ihres innern Zustandes hervorbringt, oder außer sich auf ihren Körper wirkt. Bey dieser Thätigkeit geht die Seele so zu sagen aus sich heraus. Wenn man die neuen Veränderungen, welche die Seele hervorbringt, weil sie doch gefühlt werden müssen, Empfindungen nennen will; so lassen sich alle möglichen Aeußerungen der Seele auf zwey Classen bringen, Empfindungen und Vorstellungen.

Das Vermögen der Seele zu den neuen Veränderungen selbst, da es sich doch in seiner Art von dem bloßen Fühlen sowohl, als vom Vorstellen und Denken unterscheidet, nennt Tetens die Thätigkeitskraft oder den Willen. So legt er der Seele überhaupt drey Grundvermögen bey: a) das Gefühl, welches die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Objecte und für die unmittelbaren Seelenwirkungen in sich begreift; b) den Verstand, als das Vermögen des Vorstellens und Denkens; c) die sogenannte Thätigkeitskraft oder den Willen. Sofern die Seele originale Veränderungen sowohl in ihrem eigenen Zustande als im Körper hervorbringen kann, besitzt sie Selbstmacht; oder wir empfinden in uns ein Vermögen der Freyheit.

Daß ein solches Vermögen wirklich existire, und daß der Mensch die Freyheit in dem Sinne besitze, als

als dynamisch erste Ursache eine Handlung ohne allen äußern Beweggrund anfangen und wieder abändern zu können, hält Tetens für unerweislich. Die Indeterministen, sagt er, sind schuldig, hiervon eine irgend vollständige Beobachtung beyzubringen; denn in allen Fällen, worauf sie sich berufen können, ist es bis zur Evidenz gewiß, daß uns nicht alle individuelle Umstände, die auf eine Handlung einwirkten, bekannt sind. Wenn Jemand spatziren reitet, so glaubt er doch mit Ueberzeugung, er hätte auch auf irgend einem andern Wege reiten können, und es habe bloß von ihm abgehangen, daß er diesen Weg gewählt habe. Er fühlt also allerdings ein Vermögen der Freyheit in sich, und handelt nach diesem Gefühle. Wenn er aber sich genau nach den Umständen erkundigt, die ihn bewogen, gerade dahin, und auf diesem Wege zu reiten; so wird er finden, daß doch immer äußere Beweggründe vorhanden waren, die ihn determinirten. Also die psychologische Freyheit der Seele läßt sich aus der Empfindung darthun; hingegen nicht die metaphysische, der vielmehr die Erfahrung selbst zu widersprechen scheint. Tetens glaubte übrigens, daß es an der psychologischen Freyheit für das moralische Bedürfniß des Menschen genug sey, da auch die metaphysische objectiv statt finden könne, wenn sie gleich für uns unbegreiflich und unerweislich wäre.

Erscheint hier Tetens gewissermaßen als Determinist, so ist er dagegen ein enschiedener Immaterialist. Er zeigt die auffallende Verschiedenheit, die zwischen unseren Vorstellungen von der Materie und zwischen denen ist, welche uns das Selbstbewußtseyn von einem fühlenden und denkenden Wesen

sich giebt. Die Argumente der Materialisten werden zum Theile von ihm überaus scharfsinnig und bündig widerlegt. Durch das Gefühl des Ich hält man sich berechtigt, eine solche Einfachheit derselben, das heißt bey ihm, der Seele selbst, anzunehmen, die aus unabgesonderten Theilen bestehe, so daß eine Veränderung des einen Theils sich über das Ganze verbreitet, und das Ich ein von Allem demjenigen specifisch verschiedenes Wesen ist, was wir uns als ein körperliches Organ vorstellen.

Auch aus dem Zusammenfassen des Mannichfaltigen zur Einheit in der Erkentniß folgert er eben so, wie Mendelssohn, die Unkörperlichkeit der Seele. Er legt ihr aber doch eine ideale Ausdehnung bey, nicht eine räumliche, und glaubt daraus die Möglichkeit erklären zu können, wie das Mannichfaltige in der Seele als Einheit existire, da die Materialisten immer von der Unerklärbarkeit dieses einen Einwurf gegen die Einfachheit der Seele entlehnen.

Die Ideenassociation wird von Tetens folgendermaßen erläutert: Die Empfindung hinterläßt gewisse Spuren sowohl im Gehirne, als im Seelensubjecte, die eine Leichtigkeit oder Fertigkeit desselben bewirken, der ehemaligen Empfindung ähnliche Modificationen anzunehmen. Hierauf beruhen das Gedächtniß und die Erinnerungskraft. Mittelst der letzteren associiren sich die Ideen ganz unwillkührlich, wenn wir nehmlich die Erinnerungskraft nicht besonders anstrengen, oder auf besondere Ideen richten.

Ein philosophischer Denker, der auch seine Vorstellungsart auf psychologische Untersuchungen gründ-

dete,

dete, ist Johann Georg Heinrich Feder. Er war zuerst Professor der Griechischen und Hebräischen Sprache am Gymnasium zu Coburg, wurde von dort nach Göttingen berufen, wo er eine ansehnliche Reihe von Jahren als einer der beliebtesten und wegen seines Geistes und Charakters allgemein verehrtesten Lehrer gewirkt hat, und lebt noch gegenwärtig in verdienstvoller Thätigkeit zu Hannover, als Director des Georgianum's daselbst.

Gleich beym Antritte seiner schriftstellerischen Laufbahn ward Feder berühmt durch seinen Neuen Emil, ein Buch, das vernünftigere pädagogische Grundsätze auf eine interessante Art darstellte, und durch ein deutsches Compendium der Logik und Metaphysik, zweckmäßiger und geschmackvoller eingerichtet und geschrieben, als die auf den Universitäten und Schulen damals noch herschenden lateinischen. Sein vornehmstes Bestreben war hier, die Philosophie faßlich für den Gemeinsinn vorzutragen, und in beständiger Uebereinstimmung mit der Erfahrung und der wirklichen Welt zu erhalten. Er verband daher die Logik mit der Psychologie, und brauchte die letztere als Propädeutik zu jener, theils um die Logik dadurch mehr aufzuklären, theils um ihr auch für das Studium, zumal bey jungen Leuten, größern Reiz zu geben. In der Psychologie neigte er sich mehr zu dem Lockischen Systeme, als zu dem Leibniz-Wolfischen. Er verwirft alle angebohrne Begriffe als solche, und leitet alle Erkentniß aus der Erfahrung ab, selbst die Vorstellungen von Raum und Zeit, und folglich auch die Mathematik.

Natürlich hat Feder, da er den Fortgang der philosophischen Literatur sehr aufmerksam begleitete

 und

studirte, von Zeit zu Zeit an seinem philosophischen Glaubensbekentnisse geändert, und das zeigt sich, zur Ehre seiner philosophischen Muse, in den verschiedenen Ausgaben jenes Lehrbuchs, deren keine mit der anderen harmonirt, und jede eine Frucht gereifteter Einsicht ist. Besonders änderten sich seine Ideen in den letzten Jahren seines Göttingischen Aufenthalts durch den Einfluß der Kantischen Philosophie, und die Streitigkeiten, die er darüber hatte.

In der Metaphysik ist er ein liberaler Eklektiker. Manche Materien, die ihrer Natur nach zu spitzfindig und trocken sind, hat er ganz beseitigt; sehr viele läßt er unentschieden, und bringt Gründe für und wider vor, ohne ein bestimtes dogmatisches Resultat zu ziehen; überhaupt aber nimt er auch hier immer auf den Gemeinsinn Rücksicht, um nicht gegen diesen zu verstoßen, ohne daß man ihm doch mit Grunde vorwerfen könte, er habe dem Rechte der streng wissenschaftlichen philosophischen Speculation, die doch auch den Gemeinsinn nie empören darf, zu viel vergeben. Die Lehren vom Daseyn Gottes, von der Vorsehung, von der Freyheit, von der Unsterblichkeit der Seele, haben, des praktischen Bedürfnisses wegen, in seiner Philosophie vorzugsweise einen dogmatischen Charakter. Außerdem würden etwa noch folgende Puncte zu den Eigenthümlichkeiten der Federschen Metaphysik gehören:

Erstlich: Sie ist entschieden dem Idealismus entgegengesetzt. Den Streit über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Dinge, der in den nächst verflossenen Decennien die speculativen Köpfe so sehr beschäftigt hat, erklärt sie für einen blos-

sen

kein Wortstreit. Der Idealist muß doch zugestehen, daß bey gesundem Zustande des Menschen ein gewisser objectiver Schein, welcher Gegenstände und deren Beschaffenheiten darstellt, beständig sich gleich und regelmäßig ist. Denn seine eigenen Vorstellungen, die auf einen solchen objectiven Schein hinweisen, leugnet der Idealist nicht ab. Was er aber einen beständigen und regelmäßigen objectiven Schein nennt, das nennen alle übrige Menschen Realität. Der ganze Streit über subjective und objective Wahrheit ist also im Grunde eine Logomachie. Der Idealist nimt an, daß wir durch unsere Empfindungen nur erkennen, was ein Ding für unsere sinnlichen Organe ist, und folglich auch für unsern Verstand seyn kann. Eine andere Erkentniß giebt es aber für den Menschen überhaupt nicht. Wenn also der beständige Schein für uns Realität ist, und die Dinge uns nur das sind, was sie bey der natürlichen Empfindung uns zu seyn scheinen; so müssen wir diejenigen Beschaffenheiten, mit welchen sie uns erscheinen, auch ihre objectiven Beschaffenheiten nennen; und es ist daher ungereimt, zu behaupten, daß alle Menschen nicht recht empfinden, sobald sie wirklich Etwas auf eine übereinstimmende Weise empfinden.

Feder setzte also über diese Materie folgende Grundsätze fest:

I. Was alle Menschen nicht anders, als so denken können, das ist so, das ist wahr und wirklich.

II. Was allen Menschen natürlicher weise schön scheint, das ist es auch wirklich.

III. Was allen Menschen vermöge der natürlichen Triebe und Empfindungen recht oder unrecht scheint, das ist es auch wirklich.

Zweytens: Den Satz vom Grunde oder von der Causalität erklärt Feder für eine Folge der Uebereinstimmung aller Erfahrung. Er leitet ihn also ebenfalls aus der Erfahrung her. Er glaubte hier einen Mittelweg zwischen Hume und Kant einschlagen zu können. Der Satz vom Grunde sollte nicht zufällig seyn, sondern Gewißheit haben, sofern er durch die Erfahrung ohne Ausnahme bestätigt würde; er sollte aber gleichwohl nicht ein angebohrnes reines Verstandesprincip der Synthesis seyn, wie Kant annahm. Hier streitet inzwischen gegen Feder hauptsächlich, daß der Satz vom Grunde eigentlich durch die Erfahrung gar nicht wirklich bewährt wird, indem die Erfahrung bloß die Folge der Erscheinungen nach einander, aber nicht das nothwendige Causalverhältniß derselben darstellt.

Ausser der Psychologie, Logik und Metaphysik hat Feder auch vorzüglich die praktische Philosophie bearbeitet. Seine Lehrbücher über die dahin gehörigen Disciplinen ungerechnet, haben wir von ihm ein größeres Werk über den menschlichen Willen, das für die Theorie der praktischen Seelenvermögen überhaupt, namentlich für die empirische Moralphilosophie eines der lehrreichsten und vortrefflichsten ist, die wir besitzen. Inwiefern er in Ansehung der philosophisch praktischen Principien ein Gegner des Kantischen Systems war, davon werde ich weiter unten umständlicher reden.

Die

Die populare Methode, und der nach der Beschaffenheit der Philosophie vor der Erscheinung der Kantischen Schriften zweckmäßige Eklekticismus Feder's, verbunden mit einer bescheidenen Skepsis in Hinsicht auf solche Gegenstände, die ihrer Natur nach problematisch sind, und wohl immer bleiben werden, verschafften seinen Lehrbüchern einen sehr ausgebreiteten Beyfall, und sie sind eine Zeitlang auf sehr vielen Schulen und Universitäten Deutschlands beym philosophischen Unterrichte zum Grunde gelegt worden. In den letztern Jahren während der durch Kant's, Reinhold's, und Fichte's Philosophie veranlaßten Streitigkeiten, ist ihm, wie mehr andern der ältern philosophischen Lehrer und Schriftsteller; denen jene keine Ueberzeugung abgewann, häufig von einseitigen Zeloten Unrecht gethan. Gegenwärtig scheint er sich dem Streite ganz entzogen zu haben. Einer mündlichen Aeußerung gegen den Verfasser dieses Werks zufolge, hat er eine größere Schrift über die Philosophie ausgearbeitet, die seine geprüfteste Ueberzeugung enthalten, aber erst nach seinem Tode erscheinen soll. Dann wird also das Publicum erfahren, bey was für Resultaten er nach einem unter philosophischen Studien zugebrachten nicht kurzem Leben geglaubt hat, sich beruhigen zu können oder zu müssen.

Mit den bisher genannten Philosophen in der Periode vor der kritischen Philosophie will ich die historische Notiz von einigen andern merkwürdigen philosophischen Schriftstellern verbinden. Dahin gehört Hermann Samuel Reimarus, geb. zu Hamburg 1694, Professor am Gymnasium daselbst, gest. 1765. Durch Gründlichkeit und Deutlichkeit über-

traf er zuvörderst alle seine Vorgänger in der compendiarischen Behandlung der Logik. Seine Vernunftlehre aus den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet, hat lange mit Recht für ein classisches Buch gegolten, und ist es noch. Mehr Interesse für die wissenschaftliche Philosophie haben jedoch seine Abhandlungen über die natürliche Theologie, die 1754 zuerst herauskamen.

Den kosmologischen Beweis des Daseyns Gottes führte er hier aus der nothwendigen Schöpfung der Menschen und Thiere. Der Anfang dieser kann nicht natürlich erklärt werden, da in der Materie weder das Princip des Lebens, noch das Princip einer zweckmäßigen Organisation enthalten ist; man also nothwendig zur Erklärung eine übernatürliche verständige Ursache zu Hülfe nehmen muß.

Auf eine andere Art führte er eben diesen Beweis aus der Gleichgültigkeit der Natur gegen Existenz und Nichtexistenz. Kein Ding ist in der materiellen Schöpfung um seiner selbst willen vorhanden; es erkennt auch weder sich selbst, noch andre Dinge; daher könte es seyn, oder auch nicht seyn, und würde im letztern Falle nichts vermissen. In dieser Beziehung hat die Welt gar keine innere physische Vollkommenheit. Da nun doch die leblose Natur existirt, und zu Einem Ganzen zweckmäßig hinwirkt, wiewohl jedes einzelne Ding für sich blind wirkt; so muß ein Zweck in der Welt liegen, der außerhalb jenem einzelnen Dinge ist; und es muß ein Wesen vorhanden seyn, welches der Natur diesen Zweck theils vorschreibt, theils sie zur Erreichung desselben hinleitet. Um der empfindenden und ver-

nünf-

nünftigen Substanzen willen können wohl einzelne Dinge vorhanden seyn; aber da jene selbst zufällig sind, und auch den Weltzweck zu verfolgen haben; so muß noch außer ihnen ein göttliches Wesen gedacht werden, welches den Weltzweck möglich macht und selbst ausdrückt. Die leblose Natur also, und auch die belebte und vernünftige, sind um der Gottheit willen vorhanden, und müssen von dieser ihr Daseyn empfangen haben.

Reimarus leugnete die Ewigkeit der Weltschöpfung; er nahm sie als in der Zeit geschehen an; denn Gott könne seine eigenthümlichen Eigenschaften nicht auf die Welt übertragen, noch eine Welt von Ewigkeit her erschaffen, da hierzu eine unendliche und doch vergangene Causalreihe erfodert werde; wenn Gott also habe schaffen wollen, so habe er in der Zeit schaffen müssen, oder die Welt muß einen Anfang gehabt haben. Die Eigenschaften Gottes leitete Reimarus theils aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens her, theils aus den nothwendigen Absichten, die sich in der Welt finden. Ueberhaupt hat er das Verdienst, die Physikotheologie sehr ausgebildet, und zu dem Grade moralischer Gewißheit erhoben zu haben, dessen sie nur fähig ist.

Die Unkörperlichkeit der Seele suchte Reimarus aus der Empfindung darzuthun; es sey immer ein und dasselbe Subject in uns, welches die verschiedenen Eindrücke samle, aufnehme und bearbeite. Aus der Unkörperlichkeit der Seele folgerte er ihre Unsterblichkeit. Unter andern Gründen, welche er außerdem für diese benutzte, berief er sich auch auf diejenigen Anlagen und Fähigkeiten des

Menschen, deren Zweck in diesem körperlichen Leben nicht erreichbar sey, und die gleichwohl nicht zwecklos seyn könten.

Sehr berühmt ist auch ein anderes Werk des Reimarus: Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere (Hamburg; 1762. 8.) Er wurde durch seine physikotheologischen Studien auf diese Untersuchungen geführt; sie sind in ihrer Art in Deutschland einzig geblieben; und auch nach dem, was die Ausländer geleistet haben, ist die Psychologie der Thiere ein noch sehr wenig angebautes Feld. Das Resultat der Beobachtungen des Reimarus war, daß den edlern Thieren Vorstellungsvermögen, Gedächtniß und Phantasie zukommen; hingegen nicht das Vermögen der Abstraction, also auch nicht Urtheilskraft und Schlußvermögen, überhaupt nicht Verstand. Am auffallendsten ist der Unterschied des praktischen Seelenvermögens der Thiere von dem menschlichen. Das Thier hat keine Freyheit; es ist also auch keiner Reflexion über seine Handlungen fähig; sondern richtet sich in allen seinen Thätigkeiten nach den Trieben des Instincts und nach thierischen Gefühlen.

Bald nach Reimarus ward die wissenschaftliche Logik sehr gründlich bearbeitet von Johann Heinrich Lambert. Er war gebohren 1728 zu Mühlhausen im Sundgau. Sein Vater war ein Refügie, ein armer Schneider, der auf den Unterricht und die Bildung seines Sohnes wenig oder nichts verwenden konte; dieser hatte also eine sehr mühselige Jugend. Im J. 1745 wurde er Hofmeister der Söhne eines Herrn von Salis, die er auf

Univer-

Universitäten führte, und nachher auf ihren Reisen begleitete. In der Folge ward er durch seine Schriften als Mathematiker und Philosoph berühmt. Friedrich der Große ernannte ihn zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften, und zum Oberbaurathe. Er starb im J. 1777.

Sein bekantes philosophisches Werk ist: Neues Organon; Leipzig 1764; in zwey Bänden 8. In diesem bemühte er sich, die Logik gründlicher und vollständiger darzustellen, und wählte zu dem Ende auch eine neue Bezeichnungsart, um sie einer mehr mathematischen Behandlung fähig zu machen. Eine ähnliche Idee hatte damals auch Plouquet in Tübingen. Das größte Verdienst hat sich Lambert um die Syllogistik erworben, und in Ansehung dieser ist sein neues Organon classisch für Jeden, der tiefer in jene eindringen will. Er verfuhr hier so genau, daß er z. B. auch von jeder syllogistischen Figur den Grund ihrer Eigenthümlichkeit aufsuchte, und ihre Vorzüge und Mängel angab.

Besonders merkwürdig ist auch Lambert's Theorie von den einfachen Begriffen, auf die er seine Architektonik, als eine Wissenschaft von den Erkentnißprincipien überhaupt gründete. Jede Zergliederung zusammengesetzter Begriffe führt auf einfache. Je weiter wir in dieser Zergliederung kommen, desto rein gedachter muß auch unsere wissenschaftliche Erkentniß werden. Diese Erkentniß würde ganz rein seyn, wenn wir alle einfache Grundbegriffe kennen gelernt, und mit Worten ausgedrückt hätten, und auch das Princip zu der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung wüßten. Die Erfahrung giebt zum Bewußt-

seyn

seyn jener Grundbegriffe nur die Veranlassung; der Möglichkeit nach liegen sie im Verstande, und auch in der Wirklichkeit sind sie bloße Erzeugnisse desselben.

Man sieht, daß Lambert zu einer Theorie des reinen Verstandes mit Kant einen ähnlichen Anschlag hatte; nur wurde er durch das Vorurtheil irre geleitet, daß die Grundbegriffe einfache seyn müßten, und hauptsächlich gebrach es ihm an einem Kriterium, die Sinnlichkeit und den Verstand specifisch zu unterscheiden. Was die eigentlichen Functionen des Verstandes betrifft, die Synthesis und die Analysis, so war er auch mit den Gründen dieser, und ihrer Beziehung nicht nur auf das Denken, sondern auch auf das Erkennen, nicht im Klaren. Er begieng in der Aufsuchung der einfachen Begriffe denselben Fehler, welchen Locke begieng, daß er solche Begriffe für unauflöslich hielt, welche es nur den Sinnen nach sind, aber vom Verstande wohl aufgelöst werden können. Zu den einfachen Begriffen rechnet er z. B. folgende: Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Existenz, Dauer, Succession, Einheit, Bewußtseyn, Bewegungskraft, Wollen u. a. Mittelst dieser Grundbegriffe glaubte er den Weg zu einer wissenschaftlichen Grundlehre, die er nun Architektonik nannte, gebahnt zu haben. Aus den einfachen Begriffen wollte er die allgemeinen metaphysischen Wahrheiten zusammensetzen. Aber gerade weil er in der Aufsuchung jener allgemeinen Grundbegriffe nicht glücklich gewesen war, und er die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit mit Verstandesbegriffen verwechselte, so konte ihm sein Unternehmen nicht gelingen. Man findet z. B. in seiner Architektonik

auch

auch folgende Axiome: Jede Zeit hat ihren bestimmten Anfang. — Jedes Ding muß im Raume seyn, u. dgl.

Während Reimarus, Ploucquet, Lambert u. a. sich so eifrig bestrebten, der Logik und Metaphysik eine größere wissenschaftliche Strenge und Wahrheit zu verschaffen, trat ein philosophischer Schriftsteller auf, dessen Namen noch gegenwärtig unter uns in dem lebhaftesten Andenken ist, und der die entgegengesetzte Richtung nahm. Dieser war Johann Bernhard Basedow. Er verdient in der Geschichte der Philosophie eine Stelle nicht bloß wegen der Revolution, die er im Erziehungsfache theils bewirkt hat, theils bewirken wollte, sondern auch wegen seiner originellen Ansicht und Behandlung der Philosophie selbst.

Seine Lebensgeschichte ist zu verwickelt, als daß sie hier ausführlich erzählt werden könte; ich will nur die Hauptumstände angeben. Er wurde gebohren zu Hamburg 1723, und war der Sohn eines Perükenmachers. Seine erste Bildung bekam er auf dem Gymnasium daselbst, und überhaupt verdankte er den Lehrern desselben, was man bey ihm eine gelehrte Grundlage nennen konte. Er erinnerte sich auch nachher, da er über Erziehung und literarischen Unterricht schon sein eigenes Ideensystem hatte, einiger seiner Lehrer immer mit großer Achtung und Dankbarkeit. Er studirte auf mehr Universitäten, und lebte hernach eine Zeitlang zu Altona und Hamburg, wo er sich hauptsächlich mit Privaterziehung und Schriftstellerey über Philosophie und Erziehungswesen beschäfftigte, bis es ihm gelang, das Philanthropin in Dessau zu Stande

zu

unserer Glückseligkeit gemäß denken wollen. Hierdurch wird die Wahrheit etwas ganz individuell Subjectives; denn sie hängt nun von den individuellen Begriffen ab, die Jeder mit seiner Glückseligkeit verbindet, und so läuft der Begriff der Wahrheit immer mit dem Begriffe der Glückseligkeit in einem Cirkel herum.

Basedow zog hieraus die Folgen: a) Alle unsre sinnliche Urtheile sind wahr, inwieferne die Gegenstände wirklich und mit Beyfalle durch die Verstandeskräfte gedacht werden. b) Alle Grundsätze sind wahr, die man glaubt, sobald man sie versteht. c) Alle Schlußfolgen sind wahr, von denen man sich überzeugt fühlt, sobald man sich jener Grundsätze lebhaft erinnert. Die letztere Art von Gewißheit nannte Basedow die mathematische.

Den Werth der Analogie erhöhte er mehr, als alle seine Vorgänger. Er behauptete, sie sey die einzige treue Lehrerinn außer dem Gebiete der Mathematik; auf sie allein wollte er nur den Satz des zureichenden Grundes bauen, und den Gebrauch dieses nur so weit verstatten, als sich überhaupt analogisch schließen lasse. Er gab ihm auch einen andern Namen, und nannte ihn den Hauptsatz von den Ursachen, oder von der Regelmäßigkeit der Folgen. Da Basedow dem gemeinen Menschensinne so viel Autorität einräumte, so verwarf er auch alle philosophische Systeme, welche demselben zu widersprechen scheinen, den Idealismus, die Monadenlehre, und die prästabilirte Harmonie.

Am meisten disputirte er gegen die Monadenlehre. Um sie zu widerlegen, brauchte er unter andern

dern

dem auch folgendes Raisonnement: Wenn die Monadenlehre bey zwey Monaden A und B widersinnig ist, so ist sie es auch bey allen. Die Monade A denkt dasjenige, was in ihr und der Monade B vorgeht; in ihr aber geht nichts als das Vorstellen vor, sofern sie also sich selbst denkt, denkt sie an ihre Vorstellungen; diese aber müssen doch einen Gegenstand haben; der Gegenstand kann kein anderer seyn, als die Monade B und ihr Zustand; indem also A an die Monade B denkt, denkt sie eine von ihrer eigenen verschiedene Denkart. Dazu kann in ihr selbst der Grund nicht liegen. Haben aber die Vorstellungen der Monade keinen Gegenstand, so sind sie nichts. Dies war eben kein bündiges Raisonnement.

Zum Beweise des Daseyns Gottes verlangte Basedow folgende Axiome, die er selbst für unumstößlich hielt:

I. Das Axiom von der Ursache: Alles, was einen Anfang hat, ist durch eine vorgängige Ursache zur Wirklichkeit gekommen; dies beruht auf einer allgemeinen Erfahrung.

II. Das Axiom von der verständigen Ursache: Die mannichfaltige Uebereinstimmung der Dinge mit einer ordentlichen Absicht ist auch nicht ohne Absicht da, und wird fortdauernd durch eine solche Absicht gewirkt.

III. Das Axiom von der zweckmäßigen Beschaffenheit der Welt. Diese suchte er aus der Betrachtung der Sinnenwelt darzuthun.

IV. Das Axiom vom Uebergewichte des Guten in der Welt.

V. Das Axiom: **Jede Reihe von Ursachen und Wirkungen gründet sich auf eine einzige erste Ursache.**

Wurden diese Sätze zugestanden, so war freylich der Beweis des Daseyns Gottes sehr leicht zu führen.

Basedow's Philalethie hat beygetragen, vornehmlich bey dem ersten Enthusiasmus, der in Deutschland für ihn rege wurde, die wissenschaftliche Strenge aus den hierher gehörigen Untersuchungen zu verbannen. Sie hat Popularität, aber zugleich auch Seichtigkeit befördert. Inzwischen hat sie auch etwas Gutes gewirkt. Sie hat die Philosophen, die dem Ansehn des gemeinen Menschensinnes zu viel vergeben hatten, wieder orientirt. Sie hat manche Pedantereyen verdrängt, unnütze Subtilitäten lächerlich gemacht, und für den praktischen Gebrauch im gemeinen Leben enthält sie viele gute Bemerkungen und Regeln.

Bey der Reforme, welche **Basedow** sowohl in der häuslichen, als in der öffentlichen bürgerlichen und gelehrten Erziehung als Schriftsteller und auch durch eigene Praxis zu veranlassen und zu befördern strebte, gieng er von sehr richtigen allgemeinen Maximen aus, und er hatte auch im Ganzen sehr vernünftige Zwecke. Aber er fehlte oft in den Folgerungen, die er aus seinen Grundsätzen zog, in der Art der Anwendung derselben, in den Mitteln, die er selbst wählte, oder Andern empfahl; und zwar fehlte er vorzüglich deßwegen, weil er zu viel auf Begriffe, auf Theorie, baute, und die wirkliche Erfahrung, die hier eine so entscheidende Stimme hat, und neben der Vernunft die treuste Lehrerin ist, nicht immer oder zu wenig um Rath fragte.

Basedow's Wahlspruch war: Naturam sequere ducem. Wenigstens war dieser die Grundmaxime, die aus allen seinen Verbesserungsprojecten im Erziehungsfache hervorleuchtete. Die Bestimmung des Menschen durch seine eigene Natur ist Tugend und Glückseligkeit, und hierauf muß die Erziehung desselben abzielen, wenn sie mit seiner Natur wahrhaft harmoniren soll. Sie muß den Menschen in den Jahren der Kindheit und Jugend zu dem Ziele vorbereiten, daß er demselben so sicher und leicht hernach im reifern Alter entgegen gehen kann, wie es unter den Umständen, in welchen er sich befindet, und bey den äußern Zufällen des Schicksals nur immer möglich ist.

Dazu aber ist vor Allem Andern erforderlich:

I. Eine zweckmäßige Ausbildung des Körpers, wobey theils auf das Wachsthum, die Gesundheit und Festigkeit desselben überhaupt, theils auf Gewandtheit und Fertigkeit in solchen Uebungen, die am häufigsten im wirklichen Leben vorkommen, und deren jeder Mensch, wo nicht immer, doch in manchen Fällen und Lagen, nothwendig bedarf, Rücksicht genommen wird. Es ist

II. dazu erforderlich eine zweckmäßige Ausbildung der Seelenkräfte sowohl in theoretischer, als in praktischer, und hauptsächlich in moralischer Beziehung. Die Seelenkräfte selbst müssen von Seiten des Erziehers mancherley Veranlassungen bekommen, sich zu äußern und zu entwickeln. Es muß nicht bloß eine oder die andere, wohl gar die mechanischste vor allen, das Gedächtniß, allein, oder vorzüglich, und zum Schaden der übrigen, cultivirt werden; sondern

es ist auf eine gewisse Harmonie derselben überhaupt zu achten.

III. Unter den wissenschaftlichen Kenntnissen, welche in frühern Jahren den Zöglingen zunächst beygebracht werden, gehen diejenigen allen übrigen vor, die für das praktische Leben die wichtigsten sind, wenn sie auch gewöhnlich von den sogenannten Gelehrten gerade am meisten versäumt oder wohl gar verachtet werden sollten.

IV. Die Methode beym Unterrichte muß der Lehrer dem Charakter des jugendlichen Alters überhaupt, und den individuellen Fähigkeiten und Anlagen der Zöglinge anzupassen verstehen. Er muß nichts, oder so wenig wie möglich, durch Zwang ausrichten wollen, sondern das Lernen den Kindern zum Vergnügen machen, ihren Ehrtrieb wecken, und alle zufällige Mittel benutzen, die ihm etwa die Umstände an die Hand geben, seinen Unterricht anzubringen.

V. Auch die Erziehung zur Sittlichkeit muß durchaus nicht Sache des Zwanges seyn, sondern einer väterlichen Leitung und Belehrung über das Gute und Böse, das Schickliche und Unschickliche; so daß die Kinder nicht durch Furcht vor den Vorgesetzten und Obern, oder durch den Mechanismus der Gewohnheit; sondern vielmehr durch eigene Einsicht und Ueberzeugung moralisch recht handeln. Die Kinder müssen die Tugend von ihrer liebenswürdigen, und das Laster von seiner häßlichen Seite kennen lernen, und so dereinst wahrhaft gute Menschen, nicht Heuchler, werden, und die, wenn sie recht thun, lediglich ihrem Interesse dienen.

VI. In eben diesem Gesichtspuncte ist auch der Religionsunterricht zu behandeln. Aller Aberglauben, Alles, was sich nicht mit der gesunden Vernunft verträgt, ist aus den Gemüthern der Zöglinge zu verbannen. Die Art der Gottesverehrung, die man mit den Kindern gemeinschaftlich anstellt, muß mit vernünftigen Religionsbegriffen zusammenstimmen.

Dies waren ohngefähr die Hauptmaximen, welche Basedow hegte, und deren Befolgung er bey seiner Reformation des Erziehungswesens im Allgemeinen sich vorgesetzt hatte. Schwerlich wird Jemand diese Maximen an sich selbst misbilligen können, und weil sie so einleuchtend vortrefflich sind; so kann man sich auch den Beyfall leicht erklären, den er anfangs erhielt, da er zuerst als Schriftsteller mit denselben auftrat. Es kam nur Alles auf die Anwendung und die Mittel an, die zur Ausübung derselben gewählt wurden.

Wenn Basedow die erwähnten Maximen einer vernünftigen und zweckmäßigen Erziehung mit denen verglich, die zu seiner Zeit bey dem großen Publicum die herschenden waren, oder auch sie mit der gemeinen häuslichen und öffentlichen Erziehungs- und Lehrmethode zusammenhielt; so mußte ihm nothwendig der schneidende Contrast auffallen zwischen dem, was die damalige Erziehung wirklich war, und was sie natürlicher und vernünftigerweise seyn sollte.

Die physische Erziehung des Körpers war in sehr vielen Stücken der Natur und jeder vernünftigen Beurtheilung zuwider laufend. Eine höchst verderbliche Mode für die Gesundheit der künftigen Generation.

tion gleich in ihren ersten Keimen war unter andern das Tragen der Schnürbrüste, das bey dem weiblichen Geschlechte allgemein eingeführt war, und selbst während der Zeit der hohen Schwangerschaft nicht unterlassen wurde. Den Nachtheil ungerechnet, welchen diese heillose Sitte den Müttern selbst an ihrer eigenen Gesundheit brachte, so mußte sie auch, oder konte doch leicht den Kindern, die von solchen Müttern gebohren wurden, auf ihr ganzes künftiges Leben an der körperlichen Ausbildung Schaden thun. Wurden die Kinder nicht Krüppel, so wurden sie doch oft schwache unproportionirt gebaute Menschen, und die Natur konte in der Folge die Eindrücke nicht wieder verwinden, die der Embryo schon im Mutterleibe bekommen hatte. Die Kinder selbst, wenn sie kaum auf den Füßen stehen konten, zumal die Mädchen, wurden gleich wieder in Schnürbrüste eingepanzert, und von Zeit zu Zeit immer schärfer eingeschnürt, bis man endlich die Taille so dünn geschnürt hatte, wie es nur möglich war. Den Knaben gab man wohl Schnürbrüste, damit sie einen geraden Wuchs erhielten, und nicht eine hohe Schulter oder schiefe Hüfte bekämen, die doch nicht selten eben durch den Zwang der Schnübrust erst veranlaßt wurden. Eine ähnliche Steifheit der Form beobachtete man auch in den übrigen Stücken des Anzugs.

Zu diesem allgemeinen Fehler der körperlichen Erziehung kamen mehr andere. Viele Mütter säugten ihre Kinder nicht selbst, sondern überließen dieses den Ammen, und setzten jene dadurch manchmal der größten Gefahr für die Gesundheit und das Leben aus. Waren die Eltern in diesem Puncte gleichgültig genug gegen die physische Wohlfarth der Kinder,

um sie der Mode, der Bequemlichkeit, der Cokette-rie, Preis zu geben; so waren sie wieder in andern Puncten auf eine alberne Art zu zärtlich gegen dieselben. Man sperrte die Kinder in die Stube ein, und versagte ihnen alle Uebungen und Spiele, wobey irgend eine Besorgniß war, daß die Kinder einmal fallen möchten; man hüllte sie in warme Kleider, damit ja die freye Luft sie nicht berührte; kurz man that Alles, in der Absicht, die Gesundheit der Kinder dadurch zu verwahren, was man thun mußte, wenn man sie schwächen, und aus den Kindern unbehülfliche kraftlose Zeitlebens kränkelnde Menschen ziehen wollte. Die Ammen und alten Frauen hatten in Angelegenheiten der frühern physischen Erziehung fast allein das Regiment; und bey diesen entschieden Vorurtheil, Aberglauben und Mode gegen Alles, was Natur und Vernunft lehrten.

Locke in England, Rousseau in Frankreich, und Basedow in Deutschland waren die ersten, welche auf dieses drückende Uebel der Menschheit, vorzüglich in den höhern Ständen, Aufmerksamkeit erregten. Der Letztere schilderte mit den grellsten Farben zuvörderst die Ungereimtheiten der modischen Erziehung in Ansehung des Körpers. Er empfahl eine leichtere Kleidung für die Kinder, die sich an den Körper anschmiegte, ohne ihn einzupressen, und ihn gegen die Rauhigkeit der Witterung schützte, ohne ihn zu empfindlich gegen dieselbe zu machen. Er verhorrescirte die Schnürbrüste, und Alles, was den Körper oder einzelne Gliedmaßen widernatürlich einzwängte. Bey seinen Zöglingen führte er selbst eine eigene Art der Kleidung ein, abgestutztes Haar ohne Puder, blossen Hals ohne Binde u. dgl. was itzt ge-

wöhnlich ist, damals aber außerordentlich auffiel, und von den Alten sehr gemisbilligt wurde.

Basedow rieth ferner, oder drang vielmehr darauf, daß man den Körper der Kinder, hauptsächlich der Knaben, auf jede Art abhärten müsse durch Uebungen und Spiele in der freyen Luft, in der Kälte, im Regenwetter; der Knabe müsse beherzt werden; er müsse sich Fertigkeit und Gewandtheit auch in solchen Uebungen verschaffen, mit denen Gefahr verbunden sey, um künftig einer wirklichen zufälligen Gefahr entgehen zu können, im Laufen, Springen, Klettern, Schwimmen. Bey der Erziehung der Kinder nach Basedow's Methode nahmen daher die gymnastischen Uebungen einen Hauptplatz ein. Er hatte hierin gar nicht Unrecht; er übertrieb es nur, und gerieth dadurch in's fehlerhafte Extrem. Er konnte z. B. immer eine leichtere natürlichere Art der Kleidung empfehlen, und sich dennoch dabey an den Gebrauch und die Mode der Zeit halten, sofern sie unschädlich waren, ohne seine Zöglinge zu sehr mit dieser in Contrast zu setzen, und sie dadurch als kleine Abentheuer erscheinen zu lassen. Es war nicht anders zu erwarten, als daß die Nachahmer Basedow's, und selbst seine Schüler bald auf das Aeußere einen zu großen Werth legten, sich Excentricitäten darin zu schulden kommen ließen, und dadurch dem verständigen Publicum misfällig wurden. Auch gewöhnten sie sich dadurch früh daran, in ihrem Benehmen parador zu seyn, wo die Paradoxie eine Thorheit war.

Aehnliche Fehler mit denen, welche bey der physischen Erziehung der Kinder obwalteten, traf

Base-

Basedow nach seinem Gesichtspuncte auch in der Art an, wie man den Verstand der Kinder bildete, sie mochten nun zum gelehrten, oder bloß zum bürgerlichen Leben bestimt seyn. In den sogenannten Bürgerschulen oder bey dem bürgerlichen Privatunterrichte zielte Alles nur darauf hin, das Gedächtniß der Kinder zu bereichern. Das Begreifen, setzte man voraus, komme in reifern Jahren hinterdrein von selbst. Dieses, da es übertrieben wurde, gereichte nicht nur an sich den Kindern zur Marter; sondern es war oft mit harter Behandlung durch Schläge und andere Entbehrungen und Casteyungen verbunden, die den Kindern die Lust zum lernen benahmen, und sie die Schule als eine Art von Zuchthaus betrachten lassen mußten. Der Verstand der Kinder blieb dabey unentwickelt und ungeübt; man war zufrieden, wenn sie nur das vorgeschriebene Pensum auswendig wußten; ob sie übrigens dumm blieben; was für einen Gebrauch sie einmal von den erlernten Kentnissen machen könten, darauf ward nicht geachtet.

Und was waren es gewöhnlich für Kentnisse, die der Knabe, auch wenn er sich dem bürgerlichen Gewerbe gewidmet hatte, mit Gewalt lernen mußte? Lateinische und Griechische Vocabeln, eine unverständliche grammatische Terminologie, der Katechismus, die Todesjahre der Römischen Kayser u. dgl. Wozu, fragte B., soll dieses den Kindern in reiferem Alter nützen? Was helfen dem Schuster, Schneider, Tischler, u. w. die lateinischen, wohl gar griechischen Brocken, die er im Schweiße seines Angesichts gelernt hat, der Katechismus, von dessen wahrem Sinne er nichts versteht, und gerade die unbedeutendsten Facta aus der Geschichte längst ausge-

storbener Völker, nicht einmal aus der Geschichte seines Vaterlandes? Man zeige dagegen eben diesem Knaben, der vielleicht bis in sein vierzehntes Jahr sehr fleißig in die Schule gegangen, das Korn auf dem Felde; und er wird nicht unterscheiden können, was Roggen, Waizen, Gerste und Hafer ist; eine Kentniß, die ihm doch nützlicher und nöthiger wäre. Man verlange von ihm, daß er einen vernünftigen Brief schreibe, eine ordentliche Rechnung, daß er ein Haushaltungsbuch führe, und er wird bey allem Latein, das er gelernt hat, unfähig dazu seyn.

Die Richtigkeit dieser Bemerkungen Basedow's mußte Jeder fühlen, und es war nur daran gelegen, wie die Sache anders und besser einzurichten stände. So wie man also die Kinder bisher zu sehr strapazirt hatte, so fiel er in den entgegengesetzten Fehler, den Kindern Alles leicht machen zu wollen. Hatten die Kinder bisher immer auswendig lernen müssen, so sollten sie künftig alles beyläufig auffassen; sie sollten sich daran gewöhnen, ihre Lehrer zu fragen, und diese sollten ihnen ihre Fragen beantworten; es sollten Mittel ausfindig gemacht werden, die Wißbegierde der Kinder zu reizen; sie sollten selbstständig und frey über Alles urtheilen dürfen, und der Lehrer sollte diese Urtheile berichtigen; dabey werde sich der Verstand der Kinder entwickeln; und wenn sie in's reifere Alter kämen, würde ihre Denkkraft hinlänglich geübt seyn, so daß sie keines fremden Führers in ihren Angelegenheiten bedürften, sondern auf ihr eigenes Urtheil bauen könten.

Das Lateinische und Griechische wollte Basedow aus dem eigentlich bürgerlichen Unterrichte ganz ver-

verbannt wissen, weil es hier durchaus entbehrlich sey, und alle die Vortheile, die etwa davon zu erwarten wären, sich auf eine viel leichtere und einfachere Art gewinnen ließen. Z. B. die Kentniß der Grammatik, die Bildung des Styls, könne eben so gut bey den neueren Sprachen, und namentlich bey der Muttersprache erworben werden, mit ungleich größerem Nutzen für die Kinder. Von den anderweitigen Wissenschaften müsse man bloß solche für den bürgerlichen Unterricht wählen, die im wirklichen gesellschaftlichen Leben dereinst praktischen Nutzen haben könten. Dahin gehören vornehmlich Arithmetik, Geometrie, mathematische und physische Geographie, Physik, Naturgeschichte, Technologie, Oekonomie, vaterländische Geschichte u. w. Diese Disciplinen seyen für jeden Bürger ohne Ausnahme dereinst wahrhaft brauchbar, und gerade sie wären es doch, die man bey der gangbaren Art des bürgerlichen Unterrichts am meisten vernachlässigte.

Auch bey der gelehrten Erziehung glaubte Basedow einen Radicalfehler des Unterrichts darin anzutreffen, daß ebenfalls Alles auf das Gedächtniß calculirt wäre. Noch unzufriedener aber war er mit den wissenschaftlichen Gegenständen des Unterrichts selbst. Was lehrt und lernt man, fragte er, in den Gymnasien? — Lateinisch, Griechisch, und Hebräisch. Fast alle übrige Kentnisse sind diesen Sprachen untergeordnet, oder doch mit ihnen in Verbindung gebracht. Unter der Weltgeschichte versteht man bloß die Geschichte der Griechen und Römer, und es giebt manche Gelehrte, die in Griechenland und Latium sehr bekant sind, ohne zu wissen, was für größere und kleinere Länder Deutschland enthält, und welche

welche die merkwürdigsten Begebenheiten dieses ihres Vaterlandes waren. Daß eben diese Gelehrte auch noch andere gemeinnützige Kentnisse besitzen sollten, ist eben so wenig von ihnen zu erwarten, als ihnen zuzumuthen.

Die Philosophie, welche auf den Schulen getrieben wird, und von der die Gelehrten so viel reden und rühmen, was ist sie? Entweder wiederum eine Samlung von Speculationen, Ideen und Maximen aus den alten Classikern, und das sind die elegantern Philosophen, die sich damit brüsten; oder ein barbarisches Gewebe von Definitionen und Distinctionen, von denen der größte Theil in der wirklichen Welt auch gar keinen Nutzen hat.

Die gesunde brauchbare Philosophie ist diejenige, welche die Vernunft des Menschen wahrhaft aufklärt, sie wenigstens entwickelt, übt, nährt und stärkt, ihm einen beruhigenden Glauben an Gott, Vorsehung, und Unsterblichkeit darbietet, ihm echte und bewährte Lebensregeln zur Tugend und Glückseligkeit ertheilt. Diese Philosophie sucht man vergeblich in den gelehrten Schulen; sie ist viel zu einfach für diese; sie ist eine Tochter des unbefangensten Gebrauchs des gesunden Menschenverstandes, der in den Schulen nicht gebildet, sondern vielmehr verschroben wird.

Dieser Kritik gemäß, welche Basedow in mehreren Schriften im Detail und von manchen Seiten ausgeführt hatte, wollte er auch den gelehrten Unterricht in den gelehrten Sprachen ganz reformirt wissen. Er verlangte, daß man die alten Sprachen auf eine ganz andere Art, und aus einem ganz andern Gesichtspuncte, als bisher, betreiben solle. Es könne doch nur drey Hauptzwecke geben, warum man die alten

alten Sprachen, namentlich die lateinische, studire: 1) um wissenschaftliche Notizen aus den Alten zu sammeln; 2) um den Geschmack zu bilden; 3) weil es die einmal eingeführte Gelehrtensprache sey. Was den ersten Zweck betrifft, so sey dieser, genau betrachtet, nicht so großer Mühe werth. Das Historische sey längst von neuern Schriftstellern in neueren Sprachen aus den Alten gesammelt, und in anderen wissenschaftlichen Kenntnissen seyen die Neuern bekanntlich viel weiter gekommen, als die Alten. Wollte indeß Jemand das Antiquarische überhaupt zu seinem Sache machen, so könne es doch nicht ein allgemeiner Zweck seyn, der das Studium der lateinischen Sprache und Literatur überhaupt bestimme. Dasselbe sey auch der Fall mit dem Griechischen. Die Bildung des Geschmacks könne eben so gut und unverhältnißmäßig leichter und angenehmer durch das Studium der besten neuern Schriftsteller bewirkt werden; es beruhe hier Vieles auf Vorurtheilen. Auch sey die Art, wie man die Alten in den Schulen lese und erkläre, nichts weniger als der Bildung des Geschmacks beförderlich. Die meisten Menschen, die Geschmack hätten, verdankten denselben schwerlich den alten, sondern den neuern Schriftstellern, die sie gelesen und nach denen sie sich gebildet hätten. Folglich bleibt nur der dritte Umstand übrig, daß das Lateinische die einmal eingeführte Gelehrtensprache sey. Von der Seite sey das Studium derselben allerdings interessant; aber dieser Zweck lasse sich doch auf einem viel einfachern und kürzern Wege erreichen, als auf welchem man ihn gemeiniglich zu erreichen trachte.

Basedow rieth hier, man solle die lateinische Sprache mehr par routine lehren und lernen, wie man

man die Muttersprache lehrt und lernt. Die alten Schriftsteller solle man nur cursorisch lesen, um sich des Reichthums der Sprache zu bemächtigen; der weitläufigen operösen mikrologischen Studien, die man gemeiniglich darauf verwende, der grammatischen und kritischen Minutien bedürfe es gar nicht. Lateinisch zu schreiben, sey nicht nothwendig; wenn man es schreiben müsse, so lasse es sich eben so par routine lernen, wie man Deutsch schreiben lernt. Es sey sonderbar, daß man einen grammatikalischen Schnitzer im Lateinischen dem Gelehrten so übel nehme, als ob er sich desselben zu schämen habe, und ihm dagegen alle Fehler gegen die deutsche Grammatik verzeihe, deren er sich doch wirklich zu schämen hätte. Die Zeit, die man dadurch erspare, daß man nicht mehr das Lateinische und Griechische als Hauptsache betrachte, könne zweckmäßiger auf andre nützliche Kentnisse verwandt werden, die wirklich der Bestimmung eines Gelehrten entsprächen.

Noch war ein Zweig des Unterrichts, welchen Basedow vorzüglich abgeändert wünschte, und auch abzuändern suchte, der Unterricht in der Religion. Soll dieser, bemerkte er sehr richtig, bey den Menschen etwas fruchten, so müssen die Wahrheiten der Religion von ihnen verstanden werden, und sie müssen sich davon überzeugt haben. Ein blinder Glaube entehrt und schändet die Vernunft. Man muß also die ganze Religionslehre so einrichten, daß sie sich mit der gesunden Vernunft immer verträgt, und auch eines popularen Vortrags fähig wird. Eigentlich wollte demnach Basedow bloß natürliche Religion gelehrt wissen, wenn er dies auch auf allerley Art zu bemänteln und zu verstecken suchte. Es ist nach ihm

den

den neuern Pädagogen fast durchaus eigen gewesen, daß sie gegen den Orthodoxismus in der Religion eiferten, und mehrere unter ihnen haben sich von dieser Seite als die entschiedensten Zeloten bewiesen.

Nimt man die Hauptideen Basedow's, die in seinen Schriften zum Grunde liegen, zusammen, so wird man das schon oben gefällte Urtheil bestätigt finden, daß sehr viel Wahres darin ist; daß sie aber auch oft zu einseitig sind, und, vollends wenn eine ungeschickte unweise Anwendung und Ausführung hinzukomt, die Realisirung derselben in der Erfahrung ihre Wahrheit und Güte nicht immer bewährt.

Zuvörderst die Maxime Basedow's, das Gedächtniß der Kinder, überhaupt ihre Seelenfähigkeiten, nicht anzustrengen, ist schlechthin falsch. Gerade das Gedächtniß muß in den Kinderjahren vorzüglich geübt, und selbst angestrengt werden, weil es in diesem Alter der Anstrengung am fähigsten ist, und derselben am meisten bedarf. Bekantlich wird das Gedächtniß mit den Jahren immer schwächer, zumal wenn es nicht in frühern Jahren geübt ist. Das Auswendig lernen lassen ist daher bey Kindern gar nicht zu verwerfen; nur muß es freylich auf eine vernünftige Weise geschehen. Ein bloß spielender tändelnder gelegenheitlicher Unterricht erzeugt leicht eine Unvermögenheit des Geistes überhaupt bey den Kindern, daß sie in spätern Jahren immer nur amüsirt seyn wollen, und Geschäffte und Studien verabscheuen und vernachlässigen, von denen sie kein Amüsement haben.

Die Erfahrung hat gelehrt, daß Jünglinge, die eine sogenannte philanthropinische Erziehung bekom-

kommen hatten, wie sich selbst nichts zweckmäßiges für das wirkliche Leben und den Dienst des Stats anzufangen wußten, weil sie für die Verfassung der Wissenschaften, wie sie ist, für die gewöhnliche Lehrart, für die hergebrachte Denkweise, Sitte, Statseinrichtung, verstimt und verdorben waren. Die Erziehung der Jugend soll nicht auf eine idealische Welt, sondern auf die wirkliche passen. Unsere ganze Literatur hängt nun einmal mit der alten classischen so innig zusammen, daß diese als eine schlechterdings nothwendige Propädeutik zu jener betrachtet werden muß. Wer in dieser Seichtigkeit und Flüchtigkeit erlaubt oder gar empfiehlt, der erlaubt oder empfiehlt sie gewissermaßen für alle Gelehrsamkeit überhaupt. Man vergleiche nur ein paar Gelehrte, deren einer classische Schulstudien sorgfältig getrieben hat, der andere nicht, wenn auch übrigens Beyde in ihrem besondern disciplinarischen Fache gleiche Kentnisse besitzen; so wird man bald die große Ueberlegenheit jenes über diesen wahrnehmen. Die Zöglinge Basedow's und seiner Nachfolger haben auch die Wirkungen der Methode par routine und der Geringschätzung der alten Sprachen und Literatur gar sehr empfunden, und die neuere Literargeschichte weiß kaum Einen von ihnen zu nennen, der sich als Gelehrter sehr hervorgethan hätte. Das war also eine falsche Maxime B's, die auch alle gründliche Gelehrte gegen ihn und seine Institute empörte. Freylich bedurfte der Unterricht in den gelehrten Schulen einer großen Abänderung, und diese ist auch zum Theile durch die Basedowschen Ideen veranlaßt worden; aber es mußte eine Abänderung des wirklich Fehlerhaften seyn. Treffender urtheilte Basedow in Ansehung des bürgerlichen Unterrichts, und der

Bür-

Bürgerschulen; das sieht man in unsern Tagen immer mehr ein, und sucht daher, meistens nach seinen Vorschlägen, die Bürgerschulen besser einzurichten. In Ansehung des Religionsunterrichts ist ihm vielleicht vorzuwerfen, daß er eine zu große Licenz im Urtheilen über die positive Religion veranlaßt hat, zumal da seine Nachahmer seine Ideen oft misverstanden oder misbrauchten *).

Durch Basedow's Werk: Philalethie u. w. wurde eine philosophische Schrift veranlaßt, deren Inhalt ich hier wegen der Wichtigkeit desselben kurz angeben will. Der Verfasser derselben ist Johann Christian Lossius, Professor zu Erfurt, und sie hat den Titel: Physische Ursachen des Wahren (Gotha 1775. 8.). Die Hauptmomente des Raisonnements in derselben sind diese:

1. Eine metaphysische Wahrheit, oder Wahrheit von den Dingen selbst, giebt es nicht. Wir können wohl die Existenz von Dingen voraussetzen, aber nicht die Natur und Art dieser Dinge erkennen.

*) S. Basedow's methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft; Altona 1764. 8. — Ebendess. Vorbereitung der Jugend zur Moral und natürlichen Religion; Altona 1766. — Ebendess. kleines Buch für Eltern und Lehrer aller Stände; Dessau 1771. 8. — Ebendess. Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker; Dessau 1773. 2 Theile. 8. — Ebendess. Agathokrator oder von der Erziehung künftiger Regenten; Altona 1771. 8. — Ueber das Philanthropin in Dessau; Leipzig 1774. 8. — Ebendess. Elementarwerk; Dessau 1774. IV B. 8. — Ebendess. Praktische Philosophie für alle Stände; Dessau 1777. 2 Theile. 8.

gen. Wenn von Wahrheit also die Rede seyn soll, so kann nur die logische Wahrheit unserer Ideen und Urtheile über die außer uns wirklichen Dinge verstanden werden, welche Wahrheit wir aus der Entstehungsart unserer Begriffe erkennen müssen. Die Bildung unserer Begriffe aber und die Verbindung derselben zur Erkentniß ist das Geschäfft des Denkens. Demnach reducirt sich die ganze Untersuchung über die Natur der Wahrheit zuletzt auf den Mechanismus des Denkens und den Ursprung desselben.

II. Alle Wahrheit bezeichnet nur eine Relation der Dinge zu uns. Wenn wir die Wahrheit abstrahirt von den Objecten und den Menschen selbst denken; so giebt sie gar keinen Begriff, und ist nichts. Es ist folglich allemal nur eine gewisse Wirkung eines Denkvermögens, wenn man etwas wahr oder falsch nennt.

III. Zwischen den Objecten, welche Lossius als wirkliche Dinge außer uns, wiewohl als Sinnenwesen annimmt, und den Veränderungen der Organe, findet sich ein Zusammenhang, nach welchem sich jene als Ursachen, diese als Wirkungen, gegen einander verhalten. Dieser Zusammenhang kann der materielle heißen. Vermöge desselben ist unmöglich, daß nicht eine und dieselbe Empfindung entstehen sollte, wenn einer-

ley Objecte unter einerley Umständen auf das nehmliche Organ wirken. Dieser Grundsatz muß noch vor dem gemeinen Verstande der Menschen gesetzt werden; denn jener wird nicht durch diesen berichtigt, wohl aber dieser durch jenen; denn er überführt uns erst von dem Daseyn der Empfindungen.

IV. Zwischen den äußern Empfindungen in den Organen, und den daher entspringenden Gedanken muß nun ein eben so genauer Zusammenhang statt finden. Diesen kann man den formalen nennen. Aus ihm ergiebt sich der formale Grundsatz des Wahren: Es ist unmöglich, daß bey der Wahrnehmung des veränderten Zustandes eines Organs nicht ein Gedanke, und zwar der nehmliche, entstehen sollte, wenn der Zustand des Organs auf einerley Art abgeändert worden ist.

V. So lange ein Gedanke in der Seele liegt, und nicht mit einer zweyten oder dritten Idee verglichen werden kann, ist er weder wahr, noch falsch.

VI. Die äußern Eindrücke der Organe werden der Seele durch ein Mittelding, die Einbildungskraft zugeführt. Diese ist gleichsam der nächste Körper der Seele; sie ist selbst organisirt, und die Seele wird durch sie afficirt. Die Fiberschwingungen

bringen die Eindrücke zu ihr, und die Seele wirkt wiederum mittelst der Einbildungskraft auf die körperlichen Organe zurück.

VII. Mehr Ideen können nicht in der Seele beysammen seyn, wenn sie nicht als verbunden durch die Einbildungskraft der Seele zugeführt sind. Der Grund dieser Thätigkeit der Einbildungskraft muß in der Organisation und dem Spiele der Fibren zu suchen seyn.

Lossius zieht aus dieser seiner Untersuchung über die Wahrheit endlich das Resultat, daß nur die Existenz der Dinge außer uns gewiß sey; hingegen alle übrige Erkenntniß sey bloß etwas Relatives, welches durch unsere mechanische Organisation bestimt werde.

Ausser den bisher genannten Männern, welche zunächst vor der neueren Revolution in der Philosophie sich in der Verbreitung und Cultur dieser überhaupt genommen als Schriftsteller und Lehrer hervorthaten, bemühte sich auch eine nicht geringe Anzahl zum Theile vortrefflicher Köpfe, einzelne philosophische Disciplinen und Gegenstände zu bearbeiten, und weiter aufzuklären, was natürlich auf den Zustand der Philosophie im Ganzen zurückwirkte. In der theoretischen Philosophie war man vorzüglich mit der empirischen Psychologie und der Theorie des Geschmacks,

schmacks, so wie der Anwendung derselben auf die besonderen Wissenschaften und Künste des Schönen beschäfftigt. Metaphysische Materien wurden verhältnißmäßig weniger untersucht; man schien einstimmig werden zu wollen, daß sich darin nicht zu befriedigenden dogmatischen Resultaten gelangen lasse; man begnügte sich also mit Probabilität, oder ließ bescheiden zweifelnd die Sachen dahingestellt seyn. Die mit der Religion und Moralität zusammenhängenden theoretisch-metaphysischen Begriffe von Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, hielt man entweder für wirklich auf diese oder jene Art erweislich, oder setzte sie des praktischen Bedürfnisses wegen als Objecte eines nothwendigen Vernunftglaubens voraus, der überdem noch an der Offenbarung, deren göttliche Autorität damals zwar schon sehr angefochten, aber doch noch weniger erschüttert war, als itzt, eine Stütze habe.

Ungleich größern Eifer, als den theoretisch-philosophischen Disciplinen widmete man den praktischen. Das Naturrecht, die Tugendlehre, die Politik, die Theorie der Statswirthschaft, die Pädagogik, fanden Bearbeiter, denen man weder philosophisches Talent, noch Sachkunde, noch Wahrheitsliebe, absprechen kann, wenn auch ihre Vorstellungsarten einseitig blieben, oder geradezu irrig waren, und jene

Disciplinen nicht die Vollendung gewannen, deren sie fähig sind. Noch mehr trug zur Vervollkommung der deutschen Philosophie bey, daß die Bekantschaft mit den philosophischen Werken der Ausländer, besonders der Engländer und Franzosen, immer vertrauter und inniger wurde. Man lernte hier nicht nur freyere originale Ansichten philosophischer Gegenstände kennen, die der gangbaren Schulphilosophie fremde gewesen waren, und gewöhnte sich dadurch mehr zum Selbstdenken und zur Unabhängigkeit von den Fesseln eines hergebrachten Systems und der Methode desselben; sondern man wurde auch an eine liberalere und geschmackvollere Darstellung philosophischer Ideen gewöhnt, die Gründlichkeit mit Deutlichkeit, Eleganz mit Anmuth vereinigte.

War die Aufmerksamkeit auf die Mängel und Schwächen der Metaphysik schon dadurch erregt worden, daß alle bisher aufgestellte Systeme derselben einander schnurstracks widersprachen; daß kein Lehrer und Schriftsteller in metaphysischen Resultaten mit dem andern übereinstimte; so wurde sie es itzt noch mehr durch die Werke der Französischen Encyklopädisten, durch die skeptischen Untersuchungen des David Hume, und anderer Brittischer Vertheidiger des Materialismus, welche, indem sie die Blößen der Metaphysik aufdeckten, diese zugleich benutzten, um ihre Angriffe auf die Religion und die gangbaren

Moral-

Moralsysteme, die sich nicht mit dem Materialismus vertrugen, desto siegreicher zu machen. Die deutschen Theologen und Philosophen sahen itzt ein, daß die Schulphilosophie ihnen keine taugliche Waffen darbot, um gegen solche Gegner mit Glücke disputiren zu können; und doch erkannten sie auf der anderen Seite, daß es dem Interesse der Vernunft zuwider laufe, sich dem Materialismus und seinen Folgen blindlings in die Arme zu werfen. Das konnte zwar bey Manchen Indifferentismus erzeugen gegen Philosophie überhaupt, bey Andern einen peinlichen Geisteszustand philosophischer Ungewißheit, der auch nicht durch eine Auswahl dessen zu heben war, was man für das Wahrscheinlichste hielt; aber es mußte auch eine neue Untersuchung der philosophischen Principien von Grund aus vorbereiten und herbeyführen.

Diese letztere hatte auch dadurch mehr Freyheit gewonnen, daß die philosophische Speculation von der positiven Theologie immer unabhängiger zu werden anfieng. Der Einfluß der herschenden positiven Theologie auf die philosophische Selbstständigkeit des menschlichen Geistes war noch überdem sehr geschwächt worden, da die Exegese der Bibel und die höhere Kritik in Ansehung derselben so große Fortschritte gethan hatten. Man unterschied das ungleiche Verhältniß der biblischen Bücher des Alten und

Neuen Testamentes zur positiven Religion; sonderte den historischen Theil ganz von demjenigen ab, welcher mit Recht eine Erkentnißquelle der letzteren seyn könte, und fieng an, gegen das Dogma von der Inspiration der Bibel Verdacht zu erregen, bis es nach und nach troz allem Widerstreite ganz wegvernünftelt wurde. Mit dem Verluste dieses Dogma's verlor der positive Kirchenglaube unter den aufgeklärten Protestanten in Deutschland seine wesentlichste und stärkste Grundlage.

Die Fragen von dem Verhältnisse der positiven Religion zur natürlichen, von den Gründen des nothwendigen Vorzugs jener vor dieser, von der Möglichkeit, gewisse jener eigenthümliche Lehren der philosophirenden Vernunft annehmlich zu machen, wurden, um sie befriedigend zu beantworten, für die Theologen immer schwieriger und verwickelter. Je öfter und kühner aber auf der anderen Seite die Philosophie jene Fragen wiederholte; je leichter es ihr wurde, und je beherzter sie es wagen durfte, das für die Vernunft Unhaltbare der gewöhnlichen Antworten der positiven Theologie auf dieselben darzuthun; desto triumphirender konte die Philosophie, die bisher den Ansprüchen jener in so mancher Hinsicht untergeordnet war, ihr Haupt erheben. Es gedieh nach und nach so weit, daß die positive Theologie, um ihr Ansehn zu schützen, sich Waffen von der Philosophie

erbitten mußte, und daß die aufgeklärtesten Denker nur in einer durch die Vernunft bewirkten und sanctionirten Harmonie beyder ihr Heil finden zu können glaubten.

Was jedoch noch immer einen völlig entscheidenden Sieg der Philosophie hinderte, war der eigene Zustand dieser. Hatte gleich die Vernunft es dahin gebracht, daß sie nicht mehr unter dem drückenden Joche des blinden Glaubens an vorgeblich geoffenbarte Wahrheiten, mochten diese ihren natürlichen Gesetzen auch noch so sehr widersprechen, erliegen durfte; so hatte sie doch selbst noch nicht das Ziel der Beruhigung erlangt. Ihre Natur selbst führte Veranlassungen und Gründe des Zweifels herbey, welche sie nicht wegzuräumen und zu widerlegen wußte. Theoretische Wahrheit, Rechtlichkeit, Moralität, Religion, Unsterblichkeit, durfte sie nicht aufopfern, ohne sich selbst ihrer köstlichsten Kleinode zu berauben, und doch vermochte sie alle diese Gegenstände der philosophischen Forschung nicht gründlich aufzuklären und zu vertheidigen. Dieser trostlose Zustand der Philosophie war es denn auch, hinter welchem die positiven Theologen zuletzt ihre Schutzwehr suchten, wenn sie sich zu sehr durch die Vernunft bedrängt fühlten und nicht anders ausweichen konten.

Man gestand am Ende zu, daß unter den vornehmsten positiven Religionsdogmen solche seyen, die

nicht durch Vernunft erkannt und begriffen werden könten, ja die selbst allen Vernunftgesetzen der Erkentniß widersprächen. Da aber die Vernunft ihrerseits den Menschen in Ansehung der wichtigsten Probleme über seine Bestimmungen und Hoffnungen auch nicht zu beruhigen im Stande sey; vielmehr ihn in ein Labyrinth von Zweifeln verstricke; da gleichwohl Beruhigung wegen jener Probleme ein nothwendiges Bedürfniß für den Menschen sey; so bleibe nichts übrig, als mit kindlichem Glauben jene Dogmen, welche uns die Offenbarung zur Beruhigung lehrt, anzunehmen, und da, wo jene über die Begreiflichkeit hinausgehen, die Vernunft zur Bescheidenheit und Demuth zu verweisen.

So standen beyde Parteyen, die positiven Theologen und Philosophen, einander gegen über, ohne sich völlig mit einander über ihre gegenseitigen Ansprüche ausgleichen zu können. Bey der unbestimten schwankenden Beschaffenheit aller der Disciplinen, auf welche die Philosophie einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß hatte, konte es sich nicht anders ereignen, als daß die sogenannte kritische Philosophie, welche die Ursachen hiervon aufzudecken und zu entfernen versprach, und dieses Verheißen wirklich erfüllen zu können schien, die lebhafte Sensation erregte, welche sie erregt hat.

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Fünftes und letztes Hauptstück.
Geschichte der kritischen Philosophie bis auf die neueste Zeit.

Erster Abschnitt.
Historische Darstellung des Kantischen Systems.

Da ich bisher die Geschichte der neuern Philosophie in ihren wichtigsten Momenten bis auf die neueste Epoche erzählt habe; so wird es zweckmäßig seyn, vorher noch einen allgemeinen Blick auf die Philosophie überhaupt zurückzuwerfen, um die Beschaffenheit derselben zu bestimmen, in welcher der Urheber der Kritik der reinen Vernunft sie antraf.

Ungeachtet aller Versuche, welche nun schon mehr Jahrtausende hindurch von den besten Köpfen unternommen waren, die Philosophie als Wissen-

schaft

schaft auf sichere Principien zu gründen, war doch diese Absicht noch von keinem derselben erreicht worden. Von allen Problemen, welche sich die cultivirte menschliche Vernunft durch ihre eigene Natur genöthigt vorlegt, war noch keines zur gänzlichen Befriedigung eben dieser Vernunft selbst beantwortet worden. Man hatte freylich Auflösungen dieser Probleme vorgeschlagen. Man glaubte sogar, sehr gründliche Beweise der Richtigkeit dieser Auflösungen gefunden zu haben. Aber jeder frühere Philosoph war immer durch einen spätern widerlegt worden, und noch war es keinem gelungen, die Allgemeingültigkeit seiner Lehrsätze so darzuthun, daß sie zugleich allgemeingeltend geworden wären. Des Glückes, dessen sich die Mathematik seit Euklides zu erfreuen gehabt hatte, von Jedem für gültig anerkannt zu werden, der sie verstand, harrte die Philosophie noch immer vergebens.

Gerade über die Hauptpuncte menschlicher Speculation hatten sich die Philosophen in mehr einander entgegengesetzte Partenen geschieden. Kaum waren diese noch in den Principien der Logik einig, nach denen sie doch sämtlich raisonniren mußten, wenn sie sich nicht in das Reich des Unsinns verlieren wollten. Aber auch die Gültigkeit der Logik war von den Pyrrhonisten angegriffen; man warf ihr vor, daß sie von sich selbst keine Rechenschaft geben könne, und wenn sie auch die Gesetze des Denkens begründe, doch das Princip des Wissens, oder der Objecte des Denkens, voraussetze. Wie sich das Denken und Wissen in Einem Principe vereinigen ließe, darüber war man streitig.

Ungleich lebhafter und verwickelter noch waren die Streitigkeiten der Philosophen in allen Angelegen-

genheiten der Metaphysik geworden. In der Lehre von den Gründen der Erkentniß der Dinge gab es Realisten und Idealisten, die beyde wieder in mehr untergeordnete von einander abweichende metaphysische Secten zerfielen. In der Lehre von der Natur der Seele gab es Materialisten und Immaterialisten, von denen fast Jeder seine Hypothese mit eigenen Modificationen aufstellte. Die Freyheit der Seele ward von den Indeterministen vertheidigt, von den Deterministen geleugnet. Während Einige die gegenwärtige Welt für die beste Welt erklärten, und alles physische und moralische Uebel — vorzüglich dasjenige, was sie selbst nicht empfanden und büßten — wegzuvernünfteln suchten, schilderten Andere die Welt wie ein Jammerthal, wie einen Inbegriff des physischen Elendes, der Thorheiten und Laster, die nicht nur dem Guten das Gleichgewicht hielten, sondern dieses auch um Vieles überwögen. Während Einige die Gesetze der Weltbewegung zu erforschen trachteten, leugneten Andre alle Wirklichkeit der Bewegung gänzlich, und gaben diese für bloßen Schein und Sinnentäuschung aus. Nicht minder zweifelhaft waren die Lehren vom Daseyn Gottes, von den göttlichen Eigenschaften, von der Vorsehung, und dem Verhältnisse Gottes zur Welt überhaupt. Die philosophischen Theologen trennten sich in Theisten, Deisten, Pantheisten, Naturalisten, Atheisten, und keine dieser Parteyen konte die andere aus dem Gebiete einer vernünftigen Philosophie ganz verdrängen. Auch in der Theorie des Geschmacks, im Naturrechte, in der Moral, der Politik, der Theorie der Statswirthschaft, kreuzten sich entgegengesetzte Meynungen.

Dazu

Dazu kam nun, daß in den neuesten Zeiten durch David Hume selbst der durchgreifendste Grundsatz der menschlichen Erkentniß, der Satz der Causalität, in Ansehung seiner gültigen Anwendbarkeit erschüttert war.

Da der vornehmste und heftigste Streit der Philosophen sich auf die Metaphysik bezog, so warf Immanuel Kant, Professor der Philosophie zu Königsberg, der bis dahin nur von wenigen Freunden als einer der ersten Denker verehrt, dem großen Publicum aber bloß durch einige kleinere Schriften philosophischen Inhalts bekant war, einmal für seine Speculation die Frage auf: Ist überall so etwas, wie Metaphysik, für die menschliche Vernunft möglich *)? — Von dieser Frage, sobald Kant sie aufgeworfen, und den Entschluß zu ihrer Untersuchung gefaßt hatte, gieng die neuere Revolution in der Philosophie aus. Denn sie konte nicht anders beantwortet werden, als wenn das Erkentnißvermögen an sich selbst bis ins Innerste zergliedert und erforscht wurde. Erst dann ließ sich mit Zuverlässigkeit entscheiden, was für den Menschen erkennbar sey, und was nicht. War dieses entschieden, so war auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik entschieden.

Eine solche Zergliederung des reinen Erkentnißvermögens an sich selbst war noch von keinem der ältern Philosophen in dem Sinne und nach der Metho-

de

*) Kritik der reinen Vernunft; Riga 1781. 8. Zweyte verbesserte Auflage; ebendas. 1787. Nach dieser sind die folgenden Ausgaben abgedruckt. — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können; Riga 1783. 8.

de ausgeführt worden, in welchem und nach welcher sie hätte ausgeführt werden sollen. Alle Urheber originaler philosophischer Systeme hatten gleich mit Betrachtung der Dinge selbst angefangen, ohne erst sich vorher um die Principien der Betrachtung in der reinen Vernunft zu bekümmern, und sich eines sichern Ausganges ihrer Forschungen zu vergewissern. Daher kam es, daß entweder dogmatische Systeme aufgestellt wurden, deren Einseitigkeit dem unbefangenen scharfsinnigen Prüfer bald in die Augen fiel, oder daß die Speculation, nachdem sie sich vergeblich abgemüht hatte, sich in Skepticismus und Indifferentismus verlor.

Wir haben zwar vom Aristoteles, und in den neueren Zeiten vom Locke ein Organon, eine Physiologie des Verstandes erhalten; aber diese können keinesweges für eine Kritik des reinen Verstandes angesehen werden. Sie erstrecken sich nur auf die Aeußerungen des Erkentnißvermögens als Thatsachen, ohne es darauf anzulegen, diese in ihrer Möglichkeit zu ergründen, und danach die Gültigkeit der menschlichen Erkentniß überhaupt festzusetzen. So lange man die Grenzen der Vernunft nicht kannte, war es unvermeidlich, daß die Vernunft über jene Grenzen hinaus auf den Flügeln der Einbildungskraft sich in die übersinnliche Welt wagte, ohne auf der einen Seite an realer Erkentniß zu gewinnen, und ohne doch auf der anderen es sich selbst begreiflich machen zu können, wie die Vernunft den Flug über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu wagen im Stande sey, und was sie dazu antreibe.

Daß man aber die Grenzen der Vernunft verkannte, daran war die unrichtige Unterscheidung

zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande schuld; nach welcher man dem einen Vermögen beylegte, was dem andern gehört, und insbesondre dem Verstande mehr zutraute, als er seiner Natur nach leisten kann. Auch in Ansehung der Beyträge der übrigen theoretischen Fähigkeiten des Gemüths zur Erkentniß, des Verhältnisses der theoretischen und praktischen Seelenvermögen zu einander, der Art der Verbindung aller Kräfte des Gemüths zur Einheit, war man streitig, und auch hierin lag ein Hauptgrund der bisher obwaltenden Verschiedenheit der philosophischen Systeme in theoretischer und praktischer Hinsicht. Man hatte nicht auf Kriterien reflectirt, an denen man sichere Leitfaden der Untersuchung gehabt hätte, um erst das ganze subjective reine Vermögen des Gemüths von dem Objectiven, worauf es sich bezieht, abzusondern.

Kant hatte lange den Ursachen des bisherigen Widerstreites der philosophischen Systeme nachgeforscht. Er sah ein, daß derselbe nicht anders würde gehoben werden können, als wenn sich das Vermögen der reinen Vernunft im weitern Sinne nach unbezweifelbaren Kriterien ausmessen, und das gegenseitige Verhältniß der einzelnen Gemüthskräfte bestimmen lassen würde. Allein die vornehmste Schwierigkeit bey dieser Untersuchung war, wie jene unbezweifelbaren Kriterien zu entdecken seyen.

Hier leitete nun zunächst die Skepsis des David Hume ihn auf den Weg, den er hernach in seiner Speculation weiter verfolgt hat. Der Schottische Philosoph hatte die objective Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde bezweifelt, weil er das Princip vermißte, worauf die Synthesis zwischen

schen Ursache und Wirkung, wenn man sie als nothwendig und objectiv gültig annehmen wollte, beruhen könte. Er hatte hierbey die lockische Theorie im Auge gehabt, nach welcher alle Erkentniß, und auch die Grundsätze derselben, die im Bewußtseyn als nothwendig erscheinen, aus der Erfahrung abgeleitet werden. Hume zeigte, daß der Satz vom Grunde als vermeyntes nothwendiges Erkentnißprincip gar nicht aus der Erfahrung deducirt werden könne, weil die Erfahrung nur eine Folge der Erscheinungen darstellt, keinesweges aber eine so nothwendige Verbindung derselben, wie sie der Satz vom Grunde ausdrückt. Das Bewußtseyn der Nothwendigkeit dieses Satzes ist nach Hume allein aus der Gewohnheit zu erklären, womit wir, nach Anleitung der Erfahrung, immer gewisse Erscheinungen als verbunden denken, und weil wir sie fast immer verbunden antreffen, bewogen werden, zu glauben, daß die eine die Ursache der anderen, und daß jede Erscheinung als eine Wirkung zu betrachten sey, die eine andere als Ursache voraussetze.

Die Folgen, welche die Leugnung der objectiven Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde für die Metaphysik und die gesamte menschliche Erkentniß hatte, sind einleuchtend, und bedürfen keiner Erörterung. Kant ward also durch Hume auf eine Bemerkung geführt, daß, um die Autorität des Satzes vom Grunde zu retten, es durchaus erfoderlich sey, das Princip a priori nachzuweisen, von welchem die Nothwendigkeit der Synthesis im Begriffe der Causalität abhänge. Er bemerkte ferner, daß Hume seine Skepsis an dem Causalitätsbegriffe, auch auf die Nothwendigkeit und objec-

tive Gültigkeit aller synthetischen Urtheile a priori hätte ausdehnen können; und daß, da die Mathematik und Metaphysik, falls sie objectiv gültige Disciplinen seyn sollen, dies überhaupt nur sind und werden, wenn sich der Grund der Nothwendigkeit der synthetischen Urtheile a priori nachweisen läßt, die Wahrheit aller Philosophie und aller menschlichen Erkentniß die Beantwortung der Frage nothwendig mache: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

In der reinen Vernunft im weitern Sinne allein sind nach Kant die letzten Gründe alles menschlichen Denkens und Wissens aufzusuchen. Was das logische Denken betrifft, so ist freylich der Satz des Widerspruchs als das reine Vernunftprincip desselben unverkennbar; aber dieser ist nicht zugleich das Princip des Wissens, welches vielmehr von dem Denken noch vorausgesetzt wird. In Beziehung auf die Erkentniß begründet das Princip des Denkens nur die analytische Erkentniß, nicht die synthetische. Demnach findet die obige Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? in der Logik ihre Beantwortung nicht, und die Logik kann folglich überhaupt nicht das Realfundament für die Mathematik und Metaphysik seyn. Wenn sie in den ältern metaphysischen Systemen dafür gehalten wurde, so rührte dies daher, daß man den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen nicht beachtete, und indem man, z. B. in der Ontologie, anfangs in der Analysis des logischen Begriffes vom Dinge überhaupt richtig fortschritt, unvermerkt in die Synthesis verfiel, und diese eben so richtig wähnte, bis man sich nach und nach in unauflöslichen Wider-

sprüchen befangen sah. Selbst die Analyse bedarf vorläufig der Synthesis, um statt finden zu können; denn man kann doch nicht analysiren, wenn nicht vorher synthesirt ist, und so leicht es beym ersten Blicke scheint, die Möglichkeit analytischer Urtheile zu erklären, so verschwindet doch diese Leichtigkeit bald, wenn man erwägt, daß vorher die Möglichkeit synthetischer Urtheile erklärt seyn müsse.

Die Untersuchung konte also im geringsten nicht dabey stehen bleiben, daß sie das Princip des Denkens in der Vernunft festgestellt hatte; sie mußte vorzüglich auf das Princip des Wissens und die Vereinigung desselben mit dem Denken gerichtet seyn.

Ein anderer Hauptpunct, worauf es ankam, war, eine scharfe Grenzlinie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, zwischen Anschauungen und Begriffen zu ziehen. Der in der älteren gangbaren Philosophie angenommene Unterschied war nur logisch; aber er enthielt keine Verschiedenheit der Gegenstände der Erkentniß selbst, und war also nicht specifisch. So lange jene scharfe Grenzlinie unbekant blieb, war es unmöglich, die Natur der Gemüthsanlagen, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander völlig aufzuklären.

Bisher habe ich bloß die Veranlassung, den Zweck, und die Richtung der Kantischen Untersuchung im Allgemeinen angedeutet. Itzt will ich zu einer kurzen historischen Erörterung dieser selbst und ihrer vornehmsten Resultate übergehen.

Der Grundsatz, von welchem Kant's Kritik der reinen Vernunft anhebt, und mit dessen Gültigkeit sie steht oder fällt, ist: Alles in der Erkentniß, was dem Bewußtseyn nach Noth-

wendigkeit ausdrückt, ist *a priori*, und gehört zur reinen Vernunft; hingegen alles in der Erkentniß, was dem Bewußtseyn nach Zufälligkeit, oder bloß comparative Allgemeinheit ausdrückt, ist *a posteriori*, und gehört der Erfahrung. Das Nothwendige in der Erkentniß an und für sich genommen heiß rein; das Zufällige oder bloß Comparativ Allgemeine der Erkentniß als solches heißt empirisch. Der Inbegriff aller reinen Erkentnisse, da auf ihm die Möglichkeit und Gültigkeit der menschlichen Erkentniß überhaupt beruht, macht die sogenannte Transscendentalphilosophie aus.

Die Wahrheit des obigen Grundsatzes wird dadurch bewährt, daß im Bewußtseyn der wesentliche Unterschied zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen der Erkentniß unleugbar vorkomt. Das Nothwendige aber kann auf keine Weise aus der Erfahrung hergeleitet werden, weil diese immer nur zeigt, was erscheint, aber nicht, daß dieses so seyn müsse, wie es erscheint. Alle Versuche, die gemacht worden sind, das Nothwendige aus der Erfahrung zu deduciren, halten die Prüfung nicht aus, da ihnen das Bewußtseyn selbst widerspricht. Das Nothwendige der Erfahrung kann also keine andere Wurzel haben, als in der reinen Vernunft selbst.

Eben so wenig ist umgekehrt der Grund des Zufälligen in der reinen Vernunft zu suchen; denn diese kann nichts anders, als die formalen Principien der Erkentniß enthalten, und die Objecte, worauf sich diese Erkentnißprincipien beziehen, werden dem Bewußtseyn nach von außen dem Gemüthe gegeben.

Die

Die Erfahrung dient gleichsam als Reiz, das reine Erkentnißvermögen zu wecken und in Thätigkeit zu bringen; so daß wir uns hernach durch Reflexion und Abstraction desselben insbesondre bewußt werden können. Ließe sich der obige Grundsatz umstoßen, daß das Nothwendige der Erkentniß a priori, das Zufällige a posteriori sey, so würde damit freylich das Kriterium wegfallen, wonach sich die reine Vernunft von dem Objectiven der Erfahrung trennen läßt. Allein ungeachtet aller Anfechtungen der Kantischen Philosophie, und ungeachtet aller Mängel und Irrthümer, die übrigens in ihr anzutreffen seyn mögen, hat doch jener Grundsatz noch nicht widerlegt werden können. Diejenigen, welche das Daseyn einer reinen Vernunft geleugnet oder bespöttelt haben, sind doch die Erklärung schuldig geblieben, woher der Unterschied des Nothwendigen und Zufälligen in der Erkentniß rühre, und wie jenes möglicherweise aus der Erfahrung herzuleiten sey? Wird diese Erklärung nicht gegeben, so ist auch die kritische Philosophie gesichert in Ansehung des Leitfadens, welchen sie bey der Untersuchung befolgt.

Wird zunächst auf das Nothwendige bey der sinnlichen Wahrnehmung reflectirt, so erhellt, daß jedes Object derselben nur als ein Mannichfaltiges außer einander und nach einander, oder im Raume und in der Zeit wahrgenommen werden kann. Der Raum ist die nothwendige Bedingung oder Form der äußeren, so wie die Zeit die nothwendige Bedingung oder Form aller Anschauung überhaupt, der äußeren sowohl als der inneren, da auch die äußern Gegenstände durch den innern Sinn wahrgenommen werden müssen. Der Raum

ist also so wenig, wie die Zeit, etwas Objectives außer uns; noch ist er ein Nichts; noch ist er ein Verhältniß der Dinge, das diesen selbst anhaftete; noch endlich ein abstracter Begriff; sondern beyde sind Formen a priori, jener des äußern, diese des innern Sinnes, durch welche allein sinnliche Wahrnehmung möglich wird. Betrachtet man Raum und Zeit als bloß subjective Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung, so haben sie allerdings empirische Realität; denn sie sind wesentlich nothwendige Bestandstücke der äußeren und inneren Erfahrung. Betrachtet man hingegen beyde als objectiv den Dingen anhaftend, so haben sie nur transcendentale Idealität, d. i. sie sind objectiv bloße Ideen, denen nichts Reales entspricht, ohne welche aber keine Erfahrung statt finden kann.

Die Gründe für die Priorität von Raum und Zeit sind diese: I. Beyde sind nothwendige Grundvorstellungen, die Niemanden fehlen, die Jeder so haben muß, wie er sie hat, die Niemand wegdenken kann, die ihrer Natur nach unwandelbar sind. Diese Eigenschaften der Vorstellungen von Raum und Zeit lassen sich schlechterdings nicht begreifen, sobald beyde für etwas Objectives außer uns gehalten werden, das erst durch Empfindung wahrgenommen wird.

II. Um Etwas als irgendwo und irgendwenn zu erkennen, müssen die Vorstellungen des Orts und der Zeit schon vorausgesetzt werden; denn Ort und Zeit sind an sich selbst nicht Gegenstände der Empfindung.

III. Raum und Zeit können auch nicht abstracte Begriffe seyn. Sie sind einige reine

ne

re Anschauungen, und wenn man von einzelnen Räumen und Zeiten redet, (von welchen doch die abstracten Begriffe abstrahirt seyn müßten), so sind dies nur Einschränkungen des einigen allbefassenden Raumes und der Zeit überhaupt, welche letztere also vorher gehen müssen. Dazu kömt, daß der abstracte Begriff des Raumes als solcher, da er nur die gemeinsamen Merkmale einzelner Räume enthalten kann, doch von den concreten Begriffen der einzelnen Räume verschieden seyn müßte, was er jedoch nicht ist; denn der Raum überhaupt ist nicht mehr und nicht weniger Raum, als es der Raum insbesondre ist. Dasselbe, was vom Raume gilt, gilt aber auch von der Zeit.

IV. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind im Bewußtseyn als unendliche Größen gegeben. Dies ist aber bey keiner anderen empirischen Vorstellung der Fall, und kann es nicht seyn. Denn die Erfahrung kann niemals eine unendliche Größe zeigen.

V. Endlich wären die Vorstellungen von Raum und Zeit Producte der Erfahrung, so würde auch der reinen Mathematik keine apodiktische Gewißheit zukommen. Man könte alsdenn von den mathematischen Lehrsätzen, deren Objecte Raum und Zeit ausmachen, nur sagen, daß sie gültig und gewiß seyen, so weit man bisher die Natur von Raum und Zeit beobachtet hat. Hingegen könte man nicht die Nothwendigkeit derselben behaupten, die doch im Bewußtseyn eines Jeden, der sie verstanden hat, unwidersprechlich anerkannt wird und werden muß.

Zur Theorie vom Raum und Zeit im Kantischen Systeme ist aber noch Folgendes zu bemerken:

Erstlich: Der Raum ist die einzige nothwendige Form oder Bedingung der äußeren Anschauung; denn keine andere äußere Vorstellung liegt so allen übrigen zum Grunde, und wird von ihnen so nothwendig vorausgesetzt, wie diese. Es giebt gewisse Vorstellungen freylich, die den Wahrnehmungen einzelner Sinne gemeinsamer sind, und insoferne Bedingungen derselben ausmachen; wie die Vorstellung des Lichts bey den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes, die Vorstellungen der Solidität, der Wärme und Kälte bey den Wahrnehmungen des Gefühls; aber alle diese sind doch nicht a priori, indem sie sich bey jedem Menschen verschieden modificiren, und nicht ohne Erfahrung entspringen können; und sie erstrecken sich auch nur auf einzelne Sinne und einzelne Classen äußerer sinnlicher Vorstellungen, nicht auf alle Vorstellungen des äußern Sinnes überhaupt. Dagegen ist gar kein äußeres Object ohne den Raum vorstellbar, und diese reine Grundanschauung darf nicht fehlen, wenn nicht die Vorstellungsfähigkeit schlechthin aufgehoben werden soll.

Zweytens: Die Zeit ist die einzige nothwendige Form oder Bedingung der Anschauungen des innern Sinnes, und da auch alle Wahrnehmungen äußerer Gegenstände in den innern Sinn aufgenommen werden müssen, so ist die Zeit die Form oder Bedingung aller sinnlichen Wahrnehmungen ohne Ausnahme. Alle Empfindungen des Menschen sind in der Zeit, welche allein jenen vorhergeht, und a priori ist.

Drit-

Drittens: Da Raum und Zeit die Bedingungen sinnlicher Anschauungen sind, so haben sie auch nur Gültigkeit und Bedeutung in Beziehung auf Objecte, welche durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Jenseit des Gebiets der Sinnenobjecte sind sie an Inhalt leer, und haben ihre Bedeutung verloren. Das Ding an sich, was in Raum und Zeit erscheint, und bey den Sinnenobjecten zum Grunde liegt, ist für uns = x und unerkennbar.

Diese Theorie von Raum und Zeit scheint zwar mit dem Gefühle im Widerstreite zu seyn, das uns immer auf eine räumliche Welt außer uns hinweist, in welcher wir uns selbst bewegen, und die von uns verschieden und unabhängig ist. Allein dieser Widerstreit ist doch auch nur scheinbar. Die Vorstellung eines äußern objectiven Raumes kann eben sowohl subjectiv, als objectiv seyn; und wer sich den Raum als außer ihm vorstellt, kann sich doch stets bloß auf seine subjective Sinnlichkeit berufen, vermöge deren er sich den Raum so vorstelle; denn den objectiven Raum selbst kann Niemand empfinden.

Nimt man einen objectiven Raum an, so geräth man in ein Dilemma von zwey sich widerstreitenden Thesen, deren jede in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Entweder ist der objective Raum etwas Positives, oder er ist Nichts. Im ersten Falle bedarf es wieder eines andern Raumes, in welchem sich der positive und objective Raum befindet, und so verliert sich die Erklärung des Raumes in's Unendliche. Im andern Falle befindet sich die ganze Körperwelt in einem — Nichts, das ist — nirgends, was wiederum

undenkbar ist. Die reine Geometrie wäre denn eine Wissenschaft, die aus Constructionen des Nichts bestände, welchem die Natur dieser Wissenschaft selbst widerspricht. Die Mathematik wird dadurch möglich, daß der Raum und die Zeit Abmessungen haben, jene in die Länge, Breite und Tiefe, diese der Succession, welche Abmessungen wiederum unendlich mannichfaltige Constructionen zulassen; anstatt daß dem Nichts gar keine Prädicate zukommen, folglich auch keine Abmessungen und Constructionen desselben möglich sind.

Schwerer aus dem Wege zu räumen ist ein anderer Einwurf, der sich gegen die Kantische Theorie von Raum und Zeit, oder, wie ihr Urheber selbst sie nennt, gegen die transcendentale Aesthetik vorbringen läßt. Der Raum ist eine subjecte Bedingung der Sinnlichkeit, und nichts außer uns; die Körper aber müssen im Raume erscheinen; sie erscheinen also in uns, und dennoch sollen sie wirklich außer uns existiren. Die Kantische Philosophie verwahrt sich ausdrücklich gegen den Vorwurf des Idealismus. Wie kann sie gleichwohl diesen Vorwurf ablehnen?

Die Antwort, welche hierauf gegeben wird, ist diese: Als Ding an sich betrachtet sind die Körper allerdings von uns verschieden und unabhängig; die Art, wie sie existiren, ist uns schlechterdings unerkennbar in dieser Hinsicht; sollen sie uns aber erscheinen, so müssen sie nothwendig von uns in Raum und Zeit vorgestellt werden. Die Art, wie das Ding zur Erscheinung wird, ist nur subjectiv, aber nicht objectiv, erklärbar.

Diese

Diese Antwort Kant's auf den obigen Einwurf ist inzwischen nicht ganz genugthuend, wenn das Kantische System nicht für idealistisch gehalten werden soll; denn die Existenz von Dingen an sich unabhängig vom Raume ist schlechthin unbegreiflich, und die Unterscheidung zwischen der Existenz des Dinges an sich, und der Erscheinung desselben ist daher nur ein leeres Spiel mit Worten. Wenn die Dinge, um von uns wahrgenommen werden zu können, im Raume erscheinen müssen, der Raum aber eine bloß subjective Vorstellung ist; so ist auch die Erscheinung der Dinge nur etwas Subjectives, und dieses ist es, was sich mit dem vermeynten Realismus des Kantischen Systems nicht verträgt.

Wenn übrigens die Frage aufgeworfen wird: Was man durch die neue Kantische Theorie von Raum und Zeit gewinne? so ist die Antwort folgende: a) Man gewinnt dadurch eine Erkentnißquelle zu synthetischen Sätzen a priori, und namentlich läßt sich dadurch das Daseyn der Mathematik aus den Gründen seiner Möglichkeit einsehen, was bisher nicht der Fall war, man mochte Raum und Zeit für objectiv, oder für negative Wesen, oder für abstracte Begriffe halten. Es ist zu verwundern, daß das Daseyn der Mathematik mit ihren Eigenthümlichkeiten, die sie vor allen empirischen Disciplinen, und auch vor der Metaphysik auszeichnen, nicht mehr den ältern Philosophen aufgefallen ist, und daß sie den Gründen desselben nicht sorgfältiger nachforschten. Während die Mathematik sich einer unerschütterlichen Gewißheit ihrer Lehrsätze, der Anschaulichkeit des Objects derselben, einer demonstrativen Methode, und einer festen immer gleichen Terminolo-

gie

gie mit Recht rühmen konte, fehlte es der Metaphysik an diesem Allen. Beruhte nun die Mathematik auf der Erfahrung oder auf abstracten Begriffen; so hatte sie doch mit der Metaphysik und allen übrigen Disciplinen eine gemeinschaftliche Erkentnißquelle, und woher rührten denn die eigenthümlichen Vorzüge jener vor diesen? Die Metaphysik machte zwar oft auf apodiktische Gewißheit ihrer Behauptungen Anspruch; es wurde öfter bey Aufstellung metaphysischer Systeme die mathematische Methode angewandt; aber sie konte weder jenen Anspruch bewähren, noch auch die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf ihren Gegenstand. Die Anschaulichkeit des Objects und die Gleichheit der Terminologie konte sie nie erreichen; denn eben die Philosophen, die zugleich große Mathematiker waren, behielten in der Mathematik die hergebrachte Terminologie bey, indem jeder die philosophische so änderte, wie es ihm sein System zu erheischen schien. Die empirischen Disciplinen aber konten die wesentliche Verschiedenheit ihres wissenschaftlichen Charakters von dem der Mathematik nie verleugnen. Durch die Kantische Untersuchung von Raum und Zeit wurden diese Schwierigkeiten gehoben, und die Eigenthümlichkeiten der Mathematik in ihrem Verhältnisse zur Metaphysik und den empirischen Disciplinen völlig aufgehellt.

b) Ein andrer höchst wichtiger Vortheil, der mit der transscendentalen Aesthetik verbunden ist, besteht darin, daß sich nunmehro die Grenze zwischen den Gebieten der Sinnlichkeit und des reinen Verstandes nach einem sichern Kriterium scharf bestimmen läßt. Diese Grenze wurde von den ältern Philosophen

phen verkannt; man betrachtete die Objecte der Mathematik als abstracte Begriffe ebenfalls für Erzeugnisse des reinen Verstandes, und bey diesem Grundirrthume ließ sich nie absondern, was ein Gegenstand der Sinne oder des Verstandes sey. Daher kam es, daß man der Metaphysik mehr zutraute oder zumuthete, als sie leisten kann; daß man auch durch den reinen Verstand eine objective intelligible Welt erkennen zu können wähnte, die bey strengerer Beleuchtung doch immer ihren Geburtsort in der Region der Sinne verrieth; und daß die Möglichkeit der Mathematik, so wie der wahre Grund ihrer Verschiedenheit von der Philosophie im Dunkeln blieb.

Die leibnitz-Wolfische Schule nahm zwischen Sinnlichkeit und Verstand nur einen logischen Unterschied an. Sie legte jener eine verworrene, diesem eine deutliche Erkentniß bey. Ein specifisches Unterschied, der die Gegenstände selbst angieng, ward nicht von ihr angegeben. Nach der Kantischen Theorie hingegen machen Raum und Zeit die äußerste Grenze des Gebiets der Sinnlichkeit aus, und was in Raum und Zeit erscheint, muß zu den Sinnengegenständen gerechnet werden. Dadurch ist das Vermögen und Gebiet des reinen Verstandes abgesondert von der Sinnlichkeit, und es läßt sich sicherer bestimmen, inwiefern der Verstand Gegenstände erkennen möge, oder nicht.

Die Sinnlichkeit an und für sich kann nichts weiter leisten, als daß sie einen gegebenen mannichfaltigen Stoff auffaßt und in's Bewußtseyn bringt; hingegen kann sie das Mannichfaltige nicht als Ein Bild darstellen, und sie ist auch bloß auf die unmittelbar

telbar gegenwärtige Afficirung der Gegenstände eingeschränkt, ohne alte Bilder erneuern zu können. Dieses wird bewirkt durch ein von der Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen, die Einbildungskraft. So wie die Sinnlichkeit, so ist auch die Einbildungskraft rein oder empirisch. Die reine hat zuvörderst die Function, die elementarischen Theile des Mannichfaltigen des Stoffes, welche die Sinnlichkeit successiv auffaßt, immer wieder zu erneuern, und dem Bewußtseyn gegenwärtig zu erhalten, während die Sinnlichkeit vom Auffassen des einen Theils zum Auffassen des andern übergeht (Apprehension des Mannichfaltigen der Anschauung), und dadurch die Synthesis des Mannichfaltigen zu Einem Bilde zu vollenden. Da sie hierdurch die Möglichkeit der Erkenntniß mit begründen hilft, wird sie in dieser Beziehung die transscendentale, und sofern sie zugleich selbst ursprünglich erzeugend ist, nicht bloß alte Bilder der Gegenstände erneuert, die productive Einbildungskraft genannt.

Die empirische Einbildungskraft hat dagegen bloß das Geschäfft, alte Bilder wieder in's Bewußtseyn zurückzurufen, oder Theile derselben zu neuen Ganzen zu verbinden. Die Art dieser Thätigkeit besteht im Apprehendiren, Reproduciren, und Synthesiren; wovon das erstere nach dem Gesetze der Stetigkeit; das andere nach den Regeln der Ideenassociation; das dritte nach dem von Kant sogenannten Gesetze der Affinität geschieht, vermöge dessen nur Vorstellungen verbunden werden können, die auf irgend eine Weise verwandt sind. Sofern das Erneuern alter Vorstellungen das wesentliche Geschäfft der empirischen Einbildungskraft ausmacht, heißt sie deswegen auch die reproductive.

Die

Die Sinnlichkeit empfindet und schaut bloß an; die Einbildungskraft producirt nur Bilder; aber diese werden noch nicht als Objecte erkannt. Dazu ist nöthig, daß der Verstand sie seinen Gesetzen gemäß denkt. Alles, was der Verstand thut, ist Trennen und Verbinden eines gegebenen Mannichfaltigen, wo aber jede Trennung eine Verbindung voraussetzt. Eine Vereinigung des Mannichfaltigen zur Einheit im Bewußtseyn ist ein Begriff, und der Verstand kann also für ein Vermögen der Begriffe erklärt werden.

Die Regeln der Form der Begriffe, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, lehrt die allgemeine Logik. Die Möglichkeit und Gültigkeit des Inhalts der Begriffe aber werden in der transscendentalen Logik untersucht. Die Begriffe sind entweder rein, oder empirisch. Jene drücken nur die Art und Weise der Verbindung des Stoffes selbst aus. Diese drücken zugleich das durch Anschauung gegebene Mannichfaltige aus. Reine Begriffe ohne Anschauungen sind leer; so wie umgekehrt bloße Anschauungen ohne Begriffe blind sind.

Weil die Sinnlichkeit nur einen durch Afficirung gegebenen Stoff aufnimt, so ist sie ein Vermögen der Receptivität; anstatt daß der Verstand, welcher den Stoff zur Einheit im Bewußtseyn verbindet, ein Vermögen der Spontaneität ist. Die Sinnlichkeit liefert zu dem Begriffe das angeschaute Mannichfaltige; die Einbildungskraft bewirkt ein Bewußtseyn des Einzelnen in diesem Mannichfaltigen, und eine Verbindung desselben zum Ganzen. Die Einheit dieser Verbindung aber im

Bewußtseyn, wodurch das angeschaute Mannichfaltige als ein Object erkannt wird, ist ein Werk des Verstandes. Da die Form der Begriffe vornehmlich auf der Einheit der Verbindung des Mannichfaltigen zum Ganzen beruht, so ist jene allein als das Erzeugniß des Verstandes zu betrachten. Die Formen der Begriffe zeigen sich im Bewußtseyn verschieden. Die Gesetze der reinen Verstandeserkenntniß lassen sich demnach nicht anders auffinden, als wenn jene Formen in einer vollständigen Tafel nach einem sichern Principe aufgezählt werden. Alles, wodurch ein unbestimtes Mannichfaltiges vom Verstande als ein Object gedacht werden kann, läuft auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität hinaus. Nach diesen vier Momenten können alle ursprüngliche Handelnsweisen des Verstandes, wodurch der angeschaute Stoff objective Einheit bekomt, fixirt werden.

Die ursprünglichen Handelnsweisen des Verstandes werden von Kant mit einem aus der Aristotelischen Philosophie entlehnten Namen Kategorieen genannt, sofern durch sie, wenn sie für sich genommen werden, bestimt wird, was sich überhaupt a priori von Gegenständen sagen läßt. Die Kategorieen sind nicht selbst Begriffe, sondern nur Formen zu Begriffen. Ihre Entwickelung ist die Entwickelung des ursprünglichen Verstandesgebrauches selbst und der verschiedenen Arten desselben.

Die bloße Synthesis, welche der Verstand von den Theilen des Gleichartigen macht, unabhängig von dem Stoffe, der synthesirt wird, ist die reine Quantität. Wird diese auf die Zeitreihe a priori

ri angewandt; als das Schema der transscendentalen Einbildungskraft, wodurch die Kategorieen versinnlicht werden; so ist sie entweder Einheit, oder Mehrheit, oder Allheit. Diese drey Momente der Synthesis der Grösse sind also die Kategorieen der Quantität. Die Synthesis des Gleichartigen, die vom Ganzen zu den Theilen fortschreitet, ist die Qualität. Angewandt auf das transscendentale Schema des Zeitinhaltes a priori ist sie entweder Realität, oder Negation, oder Limitation, welche die Kategorieen der Qualität sind. Durch die Limitation oder Beschränkung der Sphäre des Subjects um Ein Prädicat, wird das Subject weder positiv, noch negativ bestimt, sondern nur als ins Unendliche bestimbar anerkannt, weil eine unendliche Menge Prädicate übrig bleibt, die dem Subjecte allenfalls beygelegt werden könte. Die Synthesis des Realen nach dem Schema der Zeitordnung ist die Relation. Sie ist entweder Substanz und Accidens, oder Causalität, oder Gemeinschaft (Kategorieen der Relation). Endlich die Art, wie die Synthesis vom Verstande im Selbstbewußtseyn gesetzt, und unter Bedingung des Schema's der Zeit überhaupt anerkant wird, heißt die Modalität. Die Kategorieen derselben sind Möglichkeit, wo zu irgend einer Zeit, Wirklichkeit, wo zu einer bestimten Zeit, Nothwendigkeit, wo zu aller Zeit gesetzt wird.

Alle Kategorieen stehen wiederum unter der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception oder des Selbstbewußtseyns, die in allen unsern Erkentnissen durchweg herschend ist. Wie also die

Möglichkeit der sinnlichen Anschauung davon abhängt, daß das Mannichfaltige des Stoffs den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit angemessen sey; so hängt die Möglichkeit der Erkentniß des Mannichfaltigen der Anschauung durch den Verstand davon ab, daß dasselbe auf die synthetische Einheit der Apperception bezogen werde. Diese letzte ist das oberste Princip des reinen Verstandes und der Erkentniß überhaupt.

Nach den bisherigen Erläuterungen läßt sich nun die Möglichkeit der Erfahrungserkentniß kurz und genau angeben. Die Kategorieen sind an und für sich, wie schon oben bemerkt worden, nur Functionen der Synthesis; sie sind nothwendige Bedingungen zum Denken der Gegenstände; allein sie enthalten nicht Erkentniß der Gegenstände selbst. Diese erfodert, daß zugleich wirkliche Anschauungen gegeben seyen, auf welche sich die Kategorieen beziehen. Da aber alle Anschauungen sinnlich sind, so erstreckt sich aller Gebrauch des reinen Verstandes einzig auf Sinnenobjecte. Die Anschauungen sind entweder rein, Raum und Zeit, oder empirisch. Beziehen sich die Kategorieen zunächst auf jene; so entsteht eine Erkentniß von Gegenständen a priori, die aber bloß die Form der Erscheinung der Gegenstände in Raum und Zeit betrifft. Die Erkentniß wirklicher Erscheinungen wird nur möglich, wenn die reinen Anschauungen auf den Stoff angewandt werden, und der reine Verstandesbegriff sich mittelbar durch jene auf diesen bezieht. Jenseit der Sinnensphäre oder des Gebiets der Erfahrung ist also nichts für den reinen Verstand erkennbar. Dieses erstreckt sich sogar auf unsere eigene Natur selbst. Das reine

Selbstbewußtseyn giebt uns eine Bürgschaft, daß wir sind; allein da keine Anschauung davon statt findet, und es nur durch die bloße Spontaneität des Verstandes gedacht wird; so läßt sich unser Daseyn an sich selbst nicht erkennen; sondern nur die Art unsers Daseyns, sofern der innere Sinn uns selbst erscheint, und wir das empirische Bewußtseyn, die Veränderungen unsers Zustandes, von dem reinen Selbstbewußtseyn unterscheiden können. Da nun durch die reinen Verstandeskategorieen allein Sinnenobjecte erkant werden; so kann man auch sagen, daß der Verstand der Natur ihre Gesetzmäßigkeit vorschreibe, weil die Erscheinungen nur in derjenigen Verknüpfung erkant werden können, welche der Beschaffenheit des Verstandes gemäß ist. Die Natur als ein Inbegriff nach nothwendigen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen wird demnach erst durch den Verstand möglich. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die Dinge selbst durch den Verstand möglich würden; sondern es gilt nur von Erscheinungen in Beziehung auf die subjective Art, uns die Dinge vorzustellen.

Werden die Kategorieen mit Raum und Zeit verbunden, und so in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf Sinnengegenstände zur Erkentniß derselben vorgestellt; so gehen daraus die Grundsätze des reinen Verstandes a priori hervor. Die systematische Anordnung derselben richtet sich nach der Tafel der Kategorieen selbst.

Der oberste Grundsatz der analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs; denn in ihnen wird das Prädicat als durch Identität mit dem Subjecte verbunden gedacht. Der Satz vom Wi-

derspruche kann aber auch nichts weiter als die analytischen Urtheile begründen. Die bloße Abwesenheit des Widerspruchs macht die Urtheile noch nicht in Ansehung ihres Inhalts gültig, weil eine Verbindung der Begriffe im Urtheile ausgedrückt seyn kann, die nicht im Objecte gegründet ist, obwohl sie sich im bloßen Denken nicht widerspricht. Die Regeln der analytischen Urtheile gehören daher bloß für die allgemeine Logik. Bey synthetischen Urtheilen muß man über den Begriff des Subjects hinausgehen, und ein Prädicat, das nicht in ihm gedacht war, als zu ihm gehörig oder mit ihm im Verhältnisse bestimmen, ohne daß aus dem Urtheile selbst die Wahrheit dieser Bestimmung hervorleuchtete. Die Möglichkeit der Synthesis setzt also ein Drittes (ein Medium) voraus, worauf sie sich stützt. Das Medium ist die Einheit der Synthesis in der Zeit a priori. Mittelst der sinnlichen Empfindung werden Gegenstände *wahrgenommen*; durch die Bedingungen der Sinnlichkeit a priori, Raum und Zeit, wird die *Anschauung* derselben möglich; damit die Anschauungen zur *Erkentniß* werden, muß die Einbildungskraft sie zusammenfassen, und die Synthesis der Erscheinungen muß unter den nothwendigen Bedingungen der Einheit der Apperception a priori stehen.

Daher ist der oberste Grundsatz aller *synthetischen* Urtheile folgender: *Alle Gegenstände stehen in Ansehung ihrer Erkentniß unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.*

Da

Da aber durch die Tafel der Kategorieen jene nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung festgesetzt sind; so kann es nur so viel reine synthetische Grundsätze geben, als es Kategorieen giebt, und auch der verschiedene Charakter des Gebrauchs der Grundsätze hängt von dem verschiedenen Charakter dieser ab.

Die Kategorieen sind entweder mathematisch, d. i. sie beziehen sich nur auf die Möglichkeit der Anschauung; oder sie sind dynamisch, und beziehen sich auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. So sind denn auch die Grundsätze des reinen Verstandes in Ansehung ihres Gebrauchs mathematisch oder dynamisch. Der mathematische Gebrauch ist unbedingt nothwendig, eben weil von ihm die Möglichkeit der Anschauung überhaupt abhängt. Der dynamische Gebrauch hingegen ist nur bedingt nothwendig; denn sofern er das Daseyn der Erscheinungen betrifft, dieses Daseyn der Objecte aber für eine mögliche Erfahrung zufällig ist, setzt er die Bedingung des empirischen Denkens in der Erfahrung voraus, ungeachtet er in seiner Anwendung auf dasselbe seine Nothwendigkeit a priori behält.

Der erste Grundsatz des reinen Verstandes unter der Bedingung der synthetischen Einheit a priori ist der Grundsatz der Quantität (Axiom der Anschauung):

Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen. Extensive Größen sind diejenigen, wo die Vorstellung des

Ganzen durch die Vorstellung der Theile, welche vorhergehen muß, möglich wird. Alle Erscheinungen können aber nicht anders angeschauet werden, als durch succesive Synthesis der Theile in der Apprehension. Hierauf gründen sich die Axiome der Geometrie, welche allgemein sind, und eben deswegen Axiome heißen; anstatt daß evidente Sätze, welche Zahlverhältnisse bestimmen, zwar auch synthetisch, aber nicht allgemein sind, und deswegen nicht Axiome, sondern nur Zahlformeln genannt werden können.

Der zweyte Grundsatz ist der Grundsatz der Qualität (Anticipation der Wahrnehmung):

In allen Erscheinungen hat das Reale, welches in der Empfindung dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe, d. i einen Grad. Alle Erkentniß, wodurch das Empirische a priori bestimt und erkant werden mag, kann Anticipation heißen, und so sind die reinen Bestimmungen der Erscheinungen, Raum und Zeit, Anticipationen der Erscheinungen. Da aber zu jeder Wahrnehmung auch Materie, durch Empfindung gegeben, erfoderlich ist, und etwas seyn muß, was als der Empfindung überhaupt entsprechend a priori erkant wird, so muß dieses vorzugsweise Anticipation der Wahrnehmung genannt werden. Diese Anticipation besteht darin, daß jede Empfindung eine intensive Größe haben muß, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in Ansehung deren die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann.

Die

Die intensive Größe oder der Grad der Empfindung kann wegen der verschiedenen Annäherung derselben zur Negation sehr verschieden seyn; allein einen Grad überhaupt muß jede Empfindung haben. Der kleinste Theil der Größe (das Einfache) ist nicht vorstellbar; daher hat jede Größe Continuität. Uebrigens drückt der Grad der Empfindung bloß ein Reale überhaupt aus, welches dem Gegenstande entspricht; die Beschaffenheit desselben aber kann nicht a priori, sondern muß empirisch erkant werden.

Der dritte Grundsatz ist der Grundsatz der Relation (Grundsatz der Analogieen der Erfahrung):

Alle Erscheinungen stehen ihrem Daseyn nach *a priori* unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit. Die Erscheinungen sind in der Zeit. Die Zeit ist a priori, und hat drey Modi: Beharrlichkeit, Folge, und Zugleichseyn. Daher muß es auch drey Regeln a priori von dem Daseyn der Erscheinungen in einer Zeit geben. Diese drey Regeln stehen wiederum unter der Bedingung der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen a priori in der Zeit überhaupt, und hierauf gründet sich jenes oberste Princip derselben. Die Regeln selbst (Analogieen der Erfahrung) sind folgende:

A. Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche als den Gegenstand selbst, der sich in der Zeit gleich bleibt, und das Wandelbare, als die Bestimmung oder die Art der Existenz desselben (Grundsatz

der Beharrlichkeit, Inhärenz). Ohne dieses wäre gar keine Wahrnehmung einer Erscheinung in einer bestimten Zeit möglich.

B. Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nothwendig folgt (Grundsatz der Erzeugung, Consequenz). Die Reihe der Erscheinungen könte bloß successiv, eine Folge seyn, die nur eine subjective Verknüpfung in der Apprehension ausdrückte; woraus sich aber noch nicht einsehen ließe, ob sie auch bey dem Mannichfaltigen der Erscheinungen objectiv statt hätte. Inzwischen bey jeder Erscheinung, die entsteht, zeigt sich, daß der vor dem Entstehn vorhergehende Zustand nur vorhergeht, nicht folgen kann, und also muß hier die subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen durch die objective Verknüpfung der Erscheinungen bestimt werden. Der Satz der Causalität macht daher objective Erkentniß der Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Reihefolge der Zeit möglich.

C. Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung mit einander (Grundsatz der Gemeinschaft, Composition). Wenn Dinge zugleich seyn sollen, müssen sie im Raume in derselben Zeit seyn. Daß sie zugleich sind, wird daran erkannt, wenn die Ordnung der Synthesis der Apprehension des Mannichfaltigen gleichgültig ist, nicht nach einander seyn muß. Es würde aber die Simultaneität der Erscheinungen nicht wahrgenommen werden können, wenn sie nicht gegenseitig ihre Stellen in der Zeit bestimten, und zwar als simultan. Also muß eine

Sub-

Substanz die Causalität zu Bestimmungen der andern, und wiederum die Wirkungen von der Causalität dieser in sich enthalten; oder die Substanzen müssen in durchgängiger Gemeinschaft mit einander seyn.

Der vierte Grundsatz ist der Grundsatz der Modalität: Alles Erkennbare überhaupt muß in irgend einem Verhältnisse zu unserm Erkentnißvermögen stehen (Grundsatz der Postulate des empirischen Denkens überhaupt). Die Postulate sind folgende:

A. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und den Begriffen nach, übereinstimt, ist möglich.

B. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (durch Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

C. Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimt ist, existirt nothwendig.

Aus den angegebenen Grundsätzen des reinen Verstandes läßt sich nun die Möglichkeit einer Mathematik und Naturwissenschaft a priori völlig befriedigend erklären. Der Stoff der Mathematik ist das Mannichfaltige des Raumes und der Zeit, welche als Formen der Anschauung a priori gegeben sind. Der Verstand bearbeitet dieses Mannichfaltige nach logischen Regeln, und da die Erscheinungen den Bedingungen des Raumes und der Zeit, als den beyden Formen ihrer Anschauung, angemessen seyn müssen; so müssen auch die Verhält-

nisse von Raum und Zeit in den Erscheinungen angetroffen werden. Die Möglichkeit der reinen Mathematik beruht also darauf, daß die Objecte nur unter der Form von Raum und Zeit, d. i. als Erscheinungen vorgestellt werden können. Es erhellt aber hieraus zugleich, daß der Gebrauch der Mathematik sich nicht weiter, als auf Erscheinungen in Raum und Zeit, erstrecken könne.

Die reine Naturwissenschaft kann keinen andern Gegenstand haben, als das System der Gesetze a priori, nach denen die Natur, d. i. der Inbegriff der Erscheinungen, erkant werden mag. Die Objecte lassen sich nur unter den Formen der Sinnlichkeit anschauen; eben so kann auch der Zusammenhang der Erscheinungen nicht anders, wie unter den Formen des Verstandes gedacht werden. Soll demnach das System der Erscheinungen ein Gegenstand der Erkentniß für den Verstand seyn; so muß es dem Systeme der reinen synthetischen Grundsätze des Verstandes entsprechen; oder die reine Naturwissenschaft wird dadurch möglich, daß die Verknüpfung der Erscheinungen nach Verstandesgesetzen a priori gedacht werden muß. Diese Verstandesgesetze sind bereits angegeben worden; in ihnen sind folglich auch die Principien der reinen Naturwissenschaft oder der Metaphysik der Natur vollständig dargelegt, aus denen sich alle hierher gehörige Erkentnisse ableiten und erweisen lassen. Wiederum aber können auch die Principien der reinen Naturwissenschaft nicht weiter angewandt werden, als auf das Gebiet der Erscheinungen.

Ein wichtiges allgemeines Resultat aus dem Obigen überhaupt ist, daß aller Gebrauch des Verstandes

standes nur in Beziehung auf die Erfahrung gültig seyn könne; oder daß es nur einen gültigen empirischen, keinen transscendentalen, Verstandesgebrauch geben möge. Der letztere würde ein solcher seyn, wo die Verstandesgrundsätze nicht auf Objecte, als Erscheinungen, sondern auf Objecte als Dinge an sich bezogen würden. Ein solcher Verstandesgebrauch ist objectiv ungültig, weil der Gegenstand für den Begriff nur durch Anschauung gegeben werden kann, und selbst die reine Anschauung erst durch die empirische ihren Gegenstand bekomt, von welcher sie die Form ist. Die Kategorieen sind bloß Vorstellungen der Gegenstände überhaupt, sofern diese nach der einen oder anderen von ihnen gedacht werden müssen. Die Subsumtion eines bestimten Objectes unter die Kategorieen erfodert auch ein Schema (die Zeit); würde nun von aller Sinnlichkeit abstrahirt, so würde dieses Schema fehlen; dann würde auch keine Subsumtion eines bestimten Objects unter die Kategorieen möglich seyn. Es läßt sich zwar ein logischer Gebrauch der Kategorieen jenseit des Gebiets der Sinnlichkeit denken, und er ist sogar öfter durch eine seltsame Selbsttäuschung der Philosophen, die übrigens auch in der Natur ihre Gründe hatte, versucht worden; aber ein solcher Gebrauch der Kategorieen ist entweder in Ansehung der Objecte völlig leer, oder er steht mit sich selbst im Widerspruche.

Werden die Gegenstände unter den Formen der Anschauung, und der synthetischen Einheit der Kategorieen gemäß, gedacht, so heißen sie Erscheinungen (Phänomene). Es lassen sich aber auch Gegenstände denken, die dem Verstande durch Anschauung, wiewohl nicht sinnliche Anschauung,

werden die Begriffe bloß logisch verglichen, so läßt sich leicht ein Verhältniß dieser Art festsetzen, was in transscendentaler Hinsicht gar keine Gültigkeit hat, woraus denn die von Kant sogenannte Amphibolie der transscendentalen Reflexionsbegriffe entspringt.

Die Regeln für den richtigen Gebrauch der transscendentalen Reflexionsbegriffe sind folgende:

A. Einerleyheit und Verschiedenheit.

Mehr Gegenstände des reinen Verstandes mit denselben inneren Bestimmungen sind immer identisch. Mehr Erscheinungen sind immer wenigstens numerisch verschieden, schon durch die Verschiedenheit des Orts, in welchem sie vorgestellt werden. — Leibnitzen's Principium identitatis indiscernibilium gilt also nur von Erscheinungen, hingegen nicht von Monaden als reinen Verstandesobjecten, von denen es doch gerade gelten sollte.

B. Einstimmung und Widerstreit.

Realitäten des reinen Verstandes als bloße logische Bejahungen können sich niemals widerstreiten, oder in Einem Subjecte verbunden gegenseitig ihre Folgen aufheben. Realitäten als Erscheinungen können sich allerdings widerstreiten; die eine kann die Folgen der anderen in demselben Subjecte mit ihr verbunden aufheben; von dem Verhältnisse des Dinges an sich dabey wissen wir nichts. — Leibnitzen's Behauptung also, das Uebel im Gegensatze mit dem Guten sey eine bloße

se Schranke, eine Negation dieses; weil sich zwey Realitäten nie widerstreiten können, ist falsch. Der Grund gilt nur von Gegenständen des reinen Verstandes, aber nicht von Erscheinungen, von denen er doch gerade gelten sollte.

C. Das Innere und Aeußere.

Ein Object des reinen Verstandes muß innere Bestimmungen haben, die eine innere Realität ausdrücken, und sich dem Daseyn nach auf nichts von ihm Verschiedenes beziehen. Ein Object als Erscheinung aber ist ein Inbegriff von Verhältnissen im Raume, und seine Bestimmungen sind nichts anders, als dergleichen. — Leibnitzen's Satz demnach, daß die Monaden numerisch verschieden seyen, ist sich selbst widersprechend. Sind die Monaden reine Verstandesobjecte, so sind sie nicht im Raume, und drücken keine äußere Ortsverhältnisse aus; dann fallen sie zusammen, und alle numerische Verschiedenheit ist aufgehoben. Werden sie aber im Raume vorgestellt, so hören sie auf, einfache Monaden zu seyn.

D. Das Bestimmbare und die Bestimmung (Materie und Form).

Würde der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen, und hafteten Raum und Zeit objectiv an den Dingen, so würde die Materie vor der Form hergehen; denn es muß etwas Bestimmbares geben, bevor der Verstand es bestimmen kann. Kann aber der Verstand nicht unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden, sondern nur auf Gegenstände als Erscheinungen unter den Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, so geht die Form der Anschauung vor der durch die Empfindung gegebenen Materie her. Bey Gegenstän-

Einheit des reinen Verstandes; kann man sagen, fallen Form und Materie zusammen, und es ist kein Unterschied zwischen beyden bemerklich; weil doch eigentlich der eine Verstandesgegenstand immer nur die Verstandesfunction selbst, oder die Form der Erkentniß aussagt.

So wie man nun einen Begriff, der viele Erkentnisse unter sich faßt, einen logischen Ort (sedem argumenti), und ein System solcher Begriffe eine logische Topik nennen kann; so kann die Stelle, welche ein Begriff dem Innhalte nach, entweder in der reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande hat, der transscendentale Ort desselben heißen; und das System der Regeln, nach welchen sich dieser transscendentale Ort beurtheilen und bestimmen läßt, eine transscendentale Topik. Sie ist nicht, wie die Kategorieen, auf den Begriff des Gegenstandes gerichtet; sondern nur auf die Vergleichung der Vorstellungen, die vor dem Begriffe hergeht und zu der eine transscendentale Reflexion gehört, ob einem Begriffe sein Ort in der reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande, anzuweisen sey. Wird diese Reflexion nicht angestellt, so kann die Vergleichung der Begriffe allerdings logisch geschehen; sie ist aber doch alsdenn sehr unsicher, wie die angeführten Beyspiele von Leibnitz beweisen, der durch die Amphibolie der transscendentalen Reflexionsbegriffe getäuscht wurde. Auch Locke begieng den entgegengesetzten Fehler, den Leibnitz begieng. Er traute der Sinnlichkeit zu viel zu, wie Leibnitz dem Verstande zu viel zutraute. Beyde Philosophen verkannten den specifischen Unterschied, der zwischen Sinnlichkeit und Verstand obwaltet.

Ungeachtet der Verstand seiner Natur nach nur Erfahrungserkentniß bewirken kann, strebt dennoch der menschliche Geist immer über die Sinnensphäre hinaus, und wähnt sogar, im Besitze von Wissenschaften übersinnlicher Gegenstände zu seyn, wie die in der älteren Philosophie aufgestellten dogmatisch-metaphysischen Systeme beweisen. Es muß also in der menschlichen Vernunft ein Grund liegen, der nicht nur das Streben nach der Erkentniß des Uebersinnlichen bewirkt und unterhält; sondern auch den vermeynten Erkentnissen des Uebersinnlichen einen täuschenden Schein objectiver Wahrheit und Gültigkeit ertheilt.

Sofern die gemeine Logik den Schein der sinnlichen Wahrnehmung, und auch den logischen Schein aufdeckt, dem nur formale, aber keine reale Wahrheit zukommt, kann sie Dialektik oder Logik des Scheines genannt werden. Da sich aber auch die Grundsätze des reinen Verstandes zur Erschleichung scheinbarer, wiewohl ungültiger, Behauptungen über Gegenstände, die uns nicht für die Erkentniß gegeben sind, misbrauchen lassen, wodurch ein transscendentaler Schein bewirkt wird; so muß auch die transscendentale Logik diesen Schein aufdecken, und Regeln zur Verhütung desselben angeben. Soferne sie das thut, kann sie transscendentale Dialektik, oder Kritik des transscendentalen Scheines heißen; die um so wichtiger und nöthiger ist, weil wirklich in der subjectiven Beschaffenheit der menschlichen Vernunft eine Triebfeder liegt, die den transscendentalen Schein veranlaßt und befördert, ihn täuschender macht, und die Verhütung desselben erschwert.

Die Vernunft im engern Sinne genommen ist das Vermögen der Schlüsse. Sie erkennt durch Begriffe das Besondre als in dem Allgemeinen enthalten mittelst der Subsumtion jenes unter dieses; und treibt dieses Geschäfft so weit, bis sie das Allgemeinste, oder das absolut Unbedingte erreicht hat, falls ihr dieses zu erreichen möglich wäre. Daher kann die Vernunft für das Vermögen der Principien erklärt werden, so wie der Verstand für das Vermögen der Regeln.

Es giebt drey Gattungen von Schlüssen, kategorische, hypothetische und disjunctive. Bey allen dreyen läßt sich das Unbedingte verfolgen, und es komt nur darauf an, ob dieses in der That für die Vernunft erreichbar sey? Der Grundsatz der Vernunft im engern Sinne: Suche zu allen bedingten Erkentnissen das Unbedingte auf, ist synthetisch, da das Unbedingte nicht in dem Bedingten enthalten seyn kann; und da alle Erscheinungen bedingt sind, so würde der Gebrauch desselben nur ein transscendenter, d. i. die Schranken der Gültigkeit überschreitender seyn können.

Ein reiner Vernunftbegriff des Unbedingten heißt in der Kantischen Terminologie vorzugsweise eine Vernunftidee; und da nach den drey verschiedenen Gattungen der Schlüsse das Unbedingte in dreyerley Richtungen gesucht werden kann, so lassen sich auch drey Classen der Vernunftideen unterscheiden.

Die Vernunft kann erstlich das Kategorisch Unbedingte der Synthesis in einem Subjecte aufsuchen; zweytens das Hypothetisch

Unbedingte in der Synthesis der Glieder einer Reihe; drittens das Disjunctiv Unbedingte der Synthesis in einem Ganzen. Das Kategorisch Unbedingte drückt das letzte Subject aus, das nicht mehr Prädicat seyn kann; das Hypothetisch Unbedingte die letzte Voraussetzung; das Disjunctiv Unbedingte das vollendete Aggregat der Eintheilungsglieder. Alle laufen aber in dem Absolut Unbedingten überhaupt zusammen.

Nach jenem dreyfachen Verhältnisse hat nun die Vernunft erstlich in sich die Idee des absoluten Dinges an sich, sowohl objectiv als subjectiv betrachtet. Das Ding an sich objectiv ist der Gegenstand der Ontologie; so wie das absolute denkende Subject der Gegenstand der rationalen Psychologie. Die absolute Totalität der Erscheinungen (die Welt) ist der Gegenstand der rationalen Kosmologie; endlich die oberste Bedingung alles dessen, was gedacht werden kann (Gott) ist der Gegenstand der rationalen Theologie. Hiermit ist vorläufig schon begreiflich gemacht, wie die Metaphysik überhaupt als Idee entstehen konte, und bey einigem Fortschritte der Speculation der Vernunft entstehen mußte.

Es ist hierbey noch Folgendes zu bemerken:

I. Eine objective Deduction der transscendentalen Ideen kann nicht geliefert werden, dergleichen sich von den Kategorieen liefern ließ, weil sie sich nicht, wie die Kategorieen, auf ihnen entsprechende Objecte beziehen, sondern bloße Ideen sind. Sie lassen sich aber doch subjectiv aus der Natur der Vernunft herleiten.

II. Die reine Vernunft hat es lediglich mit der absoluten Totalität der Bedingungen zu thun (der Inhärenz, der Dependenz, und der Concurrenz); nicht mit der absoluten Totalität des Bedingten; sie steigt also nur zu dem Unbedingten, als dem obersten Principe, hinauf, nicht zur Totalität des Bedingten herab.

III. Die transscendentalen Ideen sind erst gefolgerte oder geschlossene Begriffe, welche schon Erkentnisse voraussetzen, nach diesen aber zugleich mit der Speculation nothwendig erwachen. Die Kategorieen hingegen gehen vor aller Erkentniß her, und machen diese erst möglich.

IV. Die transscendentalen Ideen haben einen gewissen Zusammenhang, welcher der reinen Vernunft dient, ihre Erkentnisse in ein System zu bringen. Die Erkentniß des objectiven Dinges und der Seele leitet zur Erkentniß der Welt, und diese zur Erkentniß des Urwesens.

Um die metaphysischen Disciplinen wirklich zu Stande zu bringen, deren Idee durch die Natur der Vernunft selbst gegeben ist, mußte das Unbedingte wirklich erkant, und mit dem Bedingten zu einer Erkentniß vereinigt werden können. Da dieses aber unmöglich ist, so lassen sich auch die in der Idee entworfenen metaphysischen Disciplinen nicht realisiren, obgleich von jeher Versuche dazu unternommen sind, und auch das Streben danach zum Wesen der Vernunft gehört. Es erhellt dieses noch deutlicher aus einer Kritik der gangbaren metaphysischen Disciplinen selbst.

Die

Die Ontologie soll eine Wissenschaft vom Dinge an sich objectiv betrachtet seyn, nicht von den Dingen als Erscheinungen. Allein das Ding an sich ist unerkennbar, und alle vermeynte ontologische Prädicate desselben sind entweder bloß logische (formale), und sagen niemals die Realität des Dinges aus; oder sie sind von der Sinnlichkeit entlehnt, und gehören also nicht dem Dinge an sich, sondern den Dingen als Erscheinungen. Die bisherige Ontologie war daher eigentlich nichts weiter, als eine bloße Exposition der Verstandesformen, und sofern sie mehr als das seyn wollte, war sie eine grundlose Scheinwissenschaft. Indessen läßt sich die Anmaßung der älteren Ontologie aus der Verwirrung der Sinnlichkeit und des Verstandes leicht begreifen.

Auf gleiche Weise sollte die rationale Psychologie die Wissenschaft von der menschlichen Seele seyn als Dinge an sich subjectiv betrachtet. Die Seele war ihr Gegenstand nicht als Erscheinung im Bewußtseyn, sondern als Grund davon. Gleichwohl ist dieser Zweck derselben unerreichbar, und man würde vielleicht dies schon eher eingesehen und den Zweck aufgegeben haben, wenn man nicht durch gewisse Paralogismen getäuscht und auf den Wahn gebracht wäre, daß sich wirklich eine solche Wissenschaft aufstellen lasse, oder daß man gar schon im Besitze derselben sey. Man verwechselte das denkende Ich mit der Seele an sich, und glaubte, die Substantialität, Einfachheit, Persönlichkeit, Geistigkeit, von dieser bewiesen zu haben, statt daß man sie nur von jenem bewies. Das denkende Ich ist nur ein transscendentales Subject der

Gedanken, dem keine wirkliche Anschauung correspondirt. Der Grund des Ich, das absolute Seelensubject, bleibt unerforschlich.

Die rationale Kosmologie sollte die Wissenschaft von der Welt seyn, als einem Aggregate von Dingen, die zu Einem absoluten Ganzen zusammenstimmen. Sie hat den Zweck, zu beweisen, daß nur Eine Welt existire, daß diese endlich, nach Gesetzen verknüpft und zufällig sey. Die Prädicate des Weltganzen lassen sich aber nicht anders angeben, als wenn man die Prädicate unserer Sinnenwelt auf dasselbe überträgt, und danach den Begriff jenes bestimt. Hier läßt man inzwischen die Form der Sinnenwelt, als die einzig mögliche im Universum, gelten, und setzt unsere subjective Art zu erkennen als die im Universum allgemein gültige voraus, ohne dazu berechtigt zu seyn. Da jedoch der Begriff des Welt-Ganzen einmal so angenommen wird, so sucht nun auch die Vernunft ihrem Principe gemäß die absolute Totalität der Erkentniß zu vollenden, und die Reihe der Bedingungen an das Unbedingte anzuknüpfen.

Nach dem Leitfaden der Kategorieen sind vier kosmologische Vernunftideen möglich: a) die Idee der absoluten Vollständigkeit der Zusammensetzung (im Raume simultan, und in der Zeit successiv) des gegebenen Ganzen der Erscheinungen; b) die Idee der absoluten Vollständigkeit der Theilung dieses Ganzen; c) die Idee der absoluten Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; d) die Idee der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung.

Die Vollständigkeit der Verbindung des Bedingten mit dem Unbedingten kann nun als endlich oder als unendlich vorgestellt werden. Im ersten Falle ist jeder Theil bedingt, das Ganze unbedingt; die Welt hat eine Grenze im Raume und einen Anfang in der Zeit; die Theilung der Materie erstreckt sich bis zum Einfachen, und hört dabey auf; es giebt eine unbedingte Ursache in den Erscheinungen (Freyheit), und eine solche, von der das Daseyn veränderlicher Dinge abhängt (Naturnothwendigkeit). Im andern Falle ist jeder Theil bedingt; das Ganze unbedingt, die Reihe der Bedingungen aber unendlich; die Welt hat keine Grenze im Raume, und keinen Anfang in der Zeit; es giebt nichts Einfaches, sondern Alles ist zusammengesetzt; alle Ursachen sind bedingt, und alles Daseyn ist zufällig. Für beyde entgegengesetzte Vorstellungsarten hat die Vernunft Gründe, welche sich gegenseitig das Gleichgewicht halten, und dadurch wird sie unvermeidlich in Widersprüche verwickelt, die einen Streit in ihrer eigenen inneren Gesetzgebung (Antinomie) zu verrathen scheinen.

Diese scheinbaren Widersprüche lassen sich jedoch leicht auflösen, sobald die Welt, nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein Ding an sich, sondern als ein Inbegriff von Erscheinungen betrachtet wird. Das Ding an sich, als der Grund der Erscheinungen bleibt uns gänzlich unbekant, und in ihm muß das Unbedingte enthalten seyn, welches die Vernunft nach ihren Ideen zur Bewirkung der Totalität der Bedingungen fodert.

I. Nimt man die Welt als Erscheinung, muß man zugleich annehmen, daß sie dem Raume

und der Zeit nach unendlich sey, weil jede Erscheinung eine andere in der Zeit voraussetzt, und keine Grenze des Raumes statt findet; von der Welt hingegen als Dinge an sich kann das Prädicat der Unendlichkeit nicht behauptet werden; obwohl daraus, daß das Unbedingte nicht in der Sinnenwelt anzutreffen ist, noch nicht folgt, daß sie als endlich gegeben sey, wenn gleich einzelne Reihen von Erscheinungen endlich sind.

II. Die Materie ist in's Unendliche theilbar, weil sie sonst nicht im Raume seyn könte. In der Erfahrung kann man daher nie auf das Einfache hinauskommen; der Grund der Erscheinung des Zusammengesetzten ist verborgen. Man kann also weder behaupten, daß das Einfache existire; denn es zeigt sich nicht in der Erfahrung; noch daß es nicht existire; denn es kann in dem Dinge an sich enthalten seyn.

III. Das Ding an sich, das bey den Erscheinungen zum Grunde liegt, aber wesentlich von ihnen verschieden ist, ist nicht den Gesetzen der Erscheinungen unterworfen. Es kann also durch eine ganz andere Causalität bestimt werden (nach Freyheit), als wie die Sinnenwelt. Sobald das Ding an sich aber Erscheinung wird, muß es sich nach den Gesetzen der Erscheinungswelt bequemen, ungeachtet es seine eigenthümliche Causalität nach Freyheit, die denn freylich nur intelligibel ist, behält. So ist es begreiflich, wie in der Welt Causalität der Natur, und Causalität durch Freyheit, neben einander bestehen können.

IV. Das Absolut Nothwendige, von dem das Daseyn des Veränderlichen in den Erschei-

nun-

mungen abhängt, ist nicht in der Sinnenwelt gegeben. Da die Sinnenwelt aber einen transscendentalen Grund haben muß, so kann es in diesem, der uns unbekant ist, enthalten seyn. Ueberhaupt ist deßwegen eine rationale Kosmologie, welche die Welt nicht als Sinnenwelt, sondern als Ding an sich betrachtet, und so die allgemeinsten Gesetze und Prädicate derselben bestimmen will, ein Unternehmen, welches die Kräfte der Vernunft übersteigt. Was wir erkennen, ist nur der Inbegriff der Erscheinungen (die sinnliche Natur), und ob wir uns gleich einen Inbegriff von Dingen jenseit der Erscheinungen (Verstandeswelt, intelligible Welt) denken können, so haben wir doch hiervon nur eine leere Idee. Das subjective Streben der Vernunft, die Erkentniß der Welt bis zu ihren letzten Bedingungen zu verfolgen, das seinen Zweck nie zu erreichen vermag, scheint ihr nur in praktischer Absicht, und um das Spiel des Verstandes in Thätigkeit zu erhalten, mitgetheilt zu seyn.

Die rationale Theologie soll die Wissenschaft seyn von dem Urwesen oder der Gottheit, sofern jene durch die sich selbst überlassene Vernunft zu Stande gebracht werden könte. Die ihr entgegengesetzte geoffenbarte Theologie hat ihre Erkentnißquelle außerhalb der Vernunft. Wird die Theologie lediglich aus dem Vernunftbegriffe des Urwesens entwickelt, so heißt sie transscendentaler Deismus. Werden aber die Prädicate der Gottheit von der Natur der Seele entlehnt, und wird das Urwesen als oberste Intelligenz gedacht, so heißt sie Theismus.

Die Vernunft, indem sie das Unbedingte sucht, muß zuletzt, wenn sie sich disjunctiver Schlüsse bedient, zu einem Inbegriffe aller Möglichkeiten gelangen, über welchen es keinen höhern einzutheilenden Begriff weiter giebt, und der das Ideal der reinen Vernunft ausmacht. Wenn die Vernunft aber zu diesem Ideale gelangt ist, so sucht sie vermöge eines ihr eigenthümlichen Hanges, und bey dem Interesse, welches sie hat, ein absolut nothwendiges Wesen, von dem das Daseyn alles Veränderlichen abhängt, aufzufinden, dieses Ideal zu realisiren, und ist leicht geneigt, sich ein demselben entsprechendes Object zu denken, und mittelst der Prädicate, die aus dem Begriffe eines Alls der Realitäten fließen, ob sie gleich nur transscendental sind; doch durch Beziehung derselben auf einen wirklichen Gegenstand, zu der objectiven Behauptung von dem Daseyn eines allerrealsten Urwesens überzugehen, das zugleich absolut nothwendig ist.

Die Vernunft hat drey Beweisarten, um die wirkliche Existenz eines solchen Urwesens darzuthun.

A. Der ontologische Beweis schließt aus der Denkbarkeit eines allerrealsten Wesens auf die Realität desselben, da diese doch nothwendig zu dem denkbaren allerrealsten Wesen gehört. Dieser Beweis ist darum ungültig, weil hier aus der logischen Möglichkeit auf die reale Wirklichkeit geschlossen wird, und etwas logisch möglich seyn kann, ohne darum wirklich zu existiren.

B. Der kosmologische Beweis folgert aus der Zufälligkeit der Sinnenwelt ein höchstes absolut nothwendiges Wesen, von welchem

jene abhängt. Dieser Beweis fällt in seinem Fortschritte mit dem ontologischen zusammen. Er hebt zwar von dem Zufälligen der Erfahrung an, um zum Absolutnothwendigen übergehen zu können. Da aber doch hernach der Begriff des Absolutnothwendigen bestimt werden muß, so muß man zu dem ontologischen Begriffe des allerrealsten Wesens seine Zuflucht nehmen, weil dieser der einzige ist, wodurch jener bestimt werden mag. Die nothwendige Existenz des denkbaren allerrealsten Wesens kann aber nicht erwiesen werden. Außerdem enthält der kosmologische Beweis des Daseyns Gottes noch mehr andere dialektische Blendwerke. Die Begriffe des Zufälligen und Nothwendigen sind nur Prädicate der Sinnenwelt, die jenseit derselben keine Bedeutung haben; die Welt aber ist nur als Erscheinung zufällig; als Ding an sich kann sie nothwendig seyn. Daß die Vernunft ein absolut nothwendiges Wesen annimt, dazu wird sie durch die Unmöglichkeit einer objectiven unendlichen Reihe von Bedingungen bewogen; diese leztere ist aber aus der Natur unserer Sinnlichkeit zu erklären, und die Idee des Ersten Absolut-Nothwendigen befriedigt die Vernunft nicht einmal, weil sie an und für sich ohne Sinn ist, und nur das weitere Denken aufhebt.

C. Der physischtheologische Beweis ist in seinen Hauptmomenten folgender: Die Ordnung der Welt drückt eine bestimte mit der größten Weisheit ausgeführte Absicht aus. Die Zweckmäßigkeit liegt nicht im Wesen der Dinge selbst in der Welt; oder die verschiedenen Dinge konten durch sich selbst zu bestimten Zwecken nicht zusammenstimmen, wenn nicht eine Intelligenz nach Ideen sie dazu gewählt und angeordnet

ordnet hätte. Es muß also eine erhabene und weise Ursache existiren, die nicht als blind wirkende Natur, sondern als Intelligenz durch Freyheit die Welt hervorbrachte. Diese Ursache ist einzig, weil die Theile der Welt, so weit unsere Beobachtung reicht, in Beziehung zu Einem Ganzen stehen; auch so weit wir jenseit unsers Erfahrungskreises nach Grundsätzen der Analogie schliessen können. Da die Welt, so wie sie ist, ohne die oberste Intelligenz, als ihre Ursache, nicht möglich wäre, so muß diese das absolut nothwendige Wesen seyn. Das absolut nothwendige Wesen ist aber auch das allerrealste Wesen (Gott).

Die Kritik dieses Beweises hat nicht die Absicht, ihn schlechthin umzustoßen, und als unbrauchbar zu verwerfen. Er dringt sich auch beym Anblicke der Wunder der Natur unwiderstehlich auf, und erzeugt einen unvertilgbaren Glauben an das Daseyn eines höchst weisen Welturhebers. Es komt hier nur darauf an, ob nach einer strengeren Prüfung der Vernunft dem Beweise apodiktische Gewißheit zugeschrieben werden könne. Diese muß ihm aber aus mehr Gründen abgesprochen werden: 1) die Aehnlichkeit menschlicher zweckmäßiger Kunstproducte mit Producten der Natur betrifft nur die zufällige Form, nicht die Materie, und berechtigt nur, auf einen Weltbaumeister der Form nach, aber nicht auf einen Welturheber der Materie nach zu schliessen. Die innere Ursache der Möglichkeit der Natur kann eine von Verstand und Willen ganz verschiedene, ja von diesen selbst die Ursache seyn. 2) Der Beweis geht von der zufälligen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache; diese Ursache muß sehr mächtig,

sehr weise seyn; hingegen begründen die beobachteten Eigenschaften der Welt nicht das Daseyn einer Ursache, die ein allgenugsames Wesen ist; daher wird der Begriff der obersten Weltursache nicht bestimt genug; der physischtheologische Beweis muß also den empirischen Weg verlassen, und transscendentale Prädicate der obersten Weltursache angeben, die aber jenseit der Erfahrung alle Bedeutung verlieren. Weil nun der physischtheologische Beweis hier nicht weiter kommen kann, so geht er von der aus der Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben durch transscendentale Begriffe zum Schlusse auf das Daseyn eines absolut nothwendigen allerrealsten Wesens über, läuft also zuletzt mit dem ontologischen zusammen, und ist mit diesem für die Vernunft gleich unbefriedigend.

Das Resultat aus allem Obigen ist, daß die speculative Vernunft überhaupt nicht fähig sey, für irgend einen Satz der Ontologie, rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie einen gültigen Beweis zu liefern. Die Ideen der Vernunft sind zwar auf das Unbedingte gerichtet; da ihnen aber kein Gegenstaud entspricht, so schränkt sich alle menschliche Erkentniß auf den Boden der Erfahrung ein, und aller Dogmatismus über Gegenstände jenseit der Erfahrung fällt zusammen, er mag seyn, von welcher Art er wolle. Auf der anderen Seite wird gleichwohl durch die obige Kritik der reinen speculativen Vernunft auch der Skepticismus widerlegt, indem die Gewißheit der Vernunfterkentniß in Beziehung auf Erscheinungen entschieden ist.

Wenn inzwischen auch für die speculative Vernunft keine Erkentniß übersinnlicher Gegenstände, ihres Daseyns, und ihrer Beschaffenheit möglich ist; so verliert darum die Vernunft überhaupt, besonders sofern sie eine Beziehung auf die Sittlichkeit hat, das Interesse an diesen Gegenständen nicht. Dergleichen Gegenstände, welche für die Vernunft in praktischer Hinsicht die höchste Wichtigkeit haben, sind Freyheit, Gott, und Unsterblichkeit der Seele. Wenn die speculative Vernunft uns hierüber nicht zu belehren vermag, so ist sie doch einem Glauben daran auch nicht zuwider, und es bleibt die Frage übrig, ob nicht die praktische Vernunft zu einem solchen Glauben berechtige? Die Untersuchung dieser Frage gehört aber in die Kritik der praktischen Vernunft.

Uebrigens sind auch die speculativen Vernunftideen als solche für die Erkentniß durchaus nicht ohne allen Werth. Sie bewirken eine Fortsetzung der empirischen Forschung zu höhern und entferntern Gründen und Bedingungen, so weit dieselbe nur getrieben werden kann; und diese ist zur größeren Einheit und Vollständigkeit der empirischen Erkentnisse nothwendig. So ist es die transscendentale Vernunftidee von der Einheit und Substantialität der Seele, nach welcher Einheit in den mannichfaltigen Stoff gebracht wird, welchen die empirische Psychologie sammelt, und den der Verstand zu einer systematischen empirischen Erkentniß zu verarbeiten sucht. Die besonderen Erscheinungen des Gemüths werden auf Grundkräfte, und diese auf Eine Grundkraft zurückgeführt, wenn es der Erfahrung nach möglich wäre.

Die transscendentalen Vernunftideen von dem Welt-Ganzen können bewirken, daß der Verstand die Reihe der bedingten Erscheinungen immer weiter verfolgt, so lange ihn die Hand der Erfahrung nicht verläßt; und daß er auch da, wo er stehen bleibt, noch nicht die letzte Grenze anerkennt, weil die kosmologischen Vernunftideen ihm das Unbedingte als das unendliche Ziel vorhalten. Da wir endlich die Idee der Zweckmäßigkeit mit dem Welt-Ganzen verbinden müssen, um den Mechanism der Natur zu beurtheilen; so veranlaßt die transscendentale Idee einer obersten verständigen Weltursache, über den zweckmäßigen Mechanism in der Natur weiter nachzudenken, und diesen an sich selbst genauer zu untersuchen, um in teleologischer Hinsicht darüber reflectiren zu können.

Auch andere nicht transscendentale Vernunftideen lassen nur einen regulativen Gebrauch in der Erfahrung zu, nehmlich in dem Mannichfaltigen der Erfahrung Einheit zu bewirken. So bildet sich der Verstand allgemeine Begriffe von den Objecten, danach sie in diesen und jenen Bestimmungen, womit sie gedacht werden, zusammentreffen. Der Verstand wird hier in seinem Verfahren geleitet: a) durch die Idee der Gleichartigkeit der Objecte, die ihn reizt, das Mannichfaltige in Einen Begriff zusammenzufassen; b) die Idee der Verschiedenheit der Objecte, die wiederum den Verstand zur Aufsuchung und Zusammenfassung des Gleichartigen antreibt; c) die Idee der Verwandtschaft (Affinität) der Objecte, daß zwischen zwey Arten der Naturdinge, die an einander grenzen, eine Art in der Mitte liege, die das Verbindungsglied jener

jener beyden ist, den Uebergang von der einen zu der anderen möglich macht, und eben deßwegen vom Verstande gesucht wird. Auf gleiche Weise leitet den Verstand bey seinem Streben nach Einheit des Mannichfaltigen der Erfahrung die Idee der Vereinfachung, der Zurückführung oder Annäherung der Vielheit zur Einheit. Wir nehmen mancherley Wirkungen eines Dinges wahr, und betrachten diese anfangs als Wirkungen verschiedener Ursachen in dem Dinge. Aber jener Idee zufolge bemühen wir uns bald, die Causalität zu simplificiren, und jene verschiedenen Wirkungen des Dinges nur als Aeusserungen einer und derselben Ursache zu denken. So lange also die Vernunftideen innerhalb dem Gebiete der Erfahrung gebraucht werden, sind sie als regulative Principien für die menschliche Erkentniß von hohem Werthe, und helfen, den Anbau, die Erweiterung, und die systematische Anordnung derselben befördern. Sie werden nur dann erst dem wahren Interesse der Vernunft nachtheilig, wenn sie nicht bloß für regulative Principien im Gebiete der Erfahrung; sondern für constitutive Principien zur Erkentniß des Unbedingten jenseit der Erfahrung gehalten werden. Dann entsteht aus ihrer Anwendung die sogenannte verkehrte Vernunft.

Die bisher entwickelte Theorie des Vermögens der reinen Vernunft nennt Kant Elementarlehre, und sie macht einen Haupttheil der Kritik der reinen Vernunft aus. Ihr folgt, als der andere Haupttheil, die Methodenlehre, deren Zweck ist, das Verfahren zu bestimmen, welches durch die Natur der Vernunft selbst dazu geeignet wäre, ein System der reinen Vernunft zu Stande zu bringen.

Vers

Vermöge dieses ihres Zweckes hat die Methodehlehre ein zwiefaches Geschäfft: 1) vor der falschen Methode zu warnen, nach welcher man auf dem Wege der theoretischen Speculation den Vernunftideen Realität und Gültigkeit zu verschaffen sucht (Disciplin der reinen Vernunft); 2) ein richtiges Verfahren zu bezeichnen, nach welchem den Vernunftideen, wenn auch nicht auf dem theoretischen Wege, doch praktisch, Gültigkeit bewirkt werden könte (Bestimmung eines Kanons der reinen Vernunft). Hierauf muß 3) der Entwurf eines Systems der reinen Vernunft folgen, so wie das Verhältniß der Theile zum Ganzen durch den Begriff der Vernunft selbst bestimt ist (Architektonik der reinen Vernunft). An ihn schließt sich 4) eine allgemeine historische Angabe dessen an, was die Philosophie bisher zur Ausführung des Systems der reinen Vernunft gethan hat (Geschichte der reinen Vernunft).

Die Disciplin der reinen Vernunft muß unter andern entscheiden, inwiefern die Vernunft nach eben der Methode, nach welcher sie zur mathematischen Gewißheit gelangt, auch zur philosophischen gelangen könne; da die Mathematik ein eben so glänzendes als verführerisches Beyspiel giebt, wie sehr die reine Vernunft über die gemeine Erfahrung hinaus die Erkentniß erweitern könne.

Die Mathematik hat lediglich mit dem Begriffe der Größe zu thun, der sich immer in der Anschauung a priori darlegen läßt; und ob sie gleich, wie die philosophische Erkentniß, mittelst einer Reihe von Schlüssen fortschreitet, so verläßt sie doch die

reine Anschauung niemals, und ist mit dieser unzertrennlich verbunden. Die Philosophie hingegen bezieht sich auf Qualitäten, auch der Größen, und der Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik liegt in der wesentlich verschiedenen Form der philosophischen und mathematischen Erkentnisse, vermöge deren jene sich einzig auf Qualitäten erstrekken können, und zwar auf eine eigene Art, diese nur sich auf Quantitäten erstrecken, und wiederum auf eine andere Art, als die Philosophie. Die Qualität kann nur in der empirischen Anschauung gegeben werden, und eine Vernunfterkentniß derselben ist nur durch Begriffe möglich. Liegt aber Begriffen der reinen Vernunft keine empirische Anschauung zum Grunde, so sind sie an Inhalte leer, und dies ist eben bey den transscendenten Vernunftideen der Fall, denen nie eine wirkliche Anschauung correspondirt.

Die Philosophie kann also die Methode der Mathematik nie benutzen, um dadurch eine wesentliche Erweiterung der Erkentniß zu gewinnen; denn die Mathematik, so weit sie auch fortschreiten mag, weil sie sich auf die reine Anschauung stützt, bleibt stets im Gebiete des Verständlichen; anstatt daß die Philosophie, wo ihr die Anschauung fehlt, sich in das schlechthin Unverständliche verliert. Wird ein Begriff in der Anschauung a priori dargelegt, so heißt dieses, den Begriff construiren. Die Mathematik ist daher eine Erkentniß aus Construction der Begriffe. Die Philosophie hingegen ist Vernunfterkentniß aus bloßen Begriffen, und eine Erkentniß ist nur insofern eigentlich philosophisch, als dieses Merkmal von ihr gilt.

Noch

Noch hat Kant sehr scharfsinnig andere Unterschiede entwickelt, die zwischen der Philosophie und Mathematik in Ansehung der beyden Disciplinen eigenthümlichen Methode obwalten, namentlich des Gebrauchs der Axiome, Definitionen, Demonstrationen, der Hypothesen, des Dogmatismus, Skepticismus u. w.

Auf die Disciplin der reinen Vernunft muß die Bestimmung eines Kanons derselben folgen. Da kein richtiger speculativer Gebrauch der reinen Vernunft zu synthetischen Erkentnissen überhaupt möglich ist, so kann es für denselben auch keinen Kanon geben. Die transscendentale Logik ist für die reine speculative Vernunft bloß eine Disciplin im obigen Sinne. Wenn folglich überall ein Kanon der reinen Vernunft existirt, so könte dieser nur den praktischen Vernunftgebrauch betreffen. Daß die Vernunft nach der unbedingten Totalität ihrer Erkentniß strebt, hat seinen Grund vornehmlich in einem praktischen Interesse. Nur dieses kann den höchsten Zweck aller Aufgaben enthalten, welche sich die Vernunft vorlegt, und die Auflösung dieser dient für jenen nur als Mittel. Die Gegenstände, auf welche zuletzt die speculative Vernunft im transscendentalen Gebrauche hinzielt, sind die Freyheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. Aus theoretischer Wißbegierde allein würde die Vernunft sich nicht so sehr anstrengen, oder diese Anstrengungen nicht so oft nach so vielen vergeblichen Versuchen wiederholen, um zur Erkentniß jener Gegenstände zu gelangen; und die Erkentniß selbst, falls sie möglich wäre, würde auch diese Anstrengungen nicht genug belohnen. Allein das

praktische Interesse der Vernunft fodert eine befriedigende Aufklärung, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott, und wenn die Seele unsterblich ist?

Man kann alles Interesse der Vernunft auf die drey Fragen zurückführen: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist durch die obige kritische Untersuchung des Erkentnißvermögens hinreichend beantwortet. Die zweyte Frage ist bloß praktisch, und ihre vollständige Beantwortung gehört noch nicht hierher. Die dritte Frage ist praktisch und theoretisch zugleich, indem sie das durch das Sollen bestimte Thun voraussetzt, und nach dieser Voraussetzung eine Beantwortung verlangt.

Wird in Beziehung auf die zweyte Frage angenommen, daß rein moralische Gesetze in der Natur der Vernunft liegen, so ist die Antwort auf dieselbe diese: Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn. In Ansehung der dritten Frage und ihrer Beantwortung wird es nothwendig, daß Würdigkeit und Glückseligkeit in einem höchsten Gute, dem Ziele alles Sollens, als unzertrennlich verbunden gedacht werden. Die Möglichkeit der Realisirung dieser Verbindung kann aber nicht durch Vernunft erkannt werden, sofern der Zustand eines vernünftigen Wesens von der Natur abhängig gedacht wird, und nicht angenommen werden kann, daß jedes immer thue, was es solle. Gleichwohl darf die Vernunft auf die Möglichkeit der Realisirung der Idee des höchsten Gutes nicht Verzicht thun. Es bleibt also nichts übrig, als der Glauben

ben an eine höchste Vernunft, welche die Ursache der Natur ist, und nach moralischen Gesetzen regiert; und sofern die nothwendige Verknüpfung der Würdigkeit mit der Glückseligkeit sich nicht in der Sinnenwelt zeigt, der Glauben an eine künftige Welt, in welcher jene Verknüpfung durch den Urheber alles Vorhandenen bewirkt wird.

Gott und Unsterblichkeit sind für die Vernunft als moralische Gesetzgeberinn nothwendige Postulate. Die Begriffe von Gott und von Unsterblichkeit fließen also aus der Moral, und sind, so wie sie aus dieser hervorgehen, zugleich Schlußsteine für dieselbe. Jener Glauben hat das Eigenthümliche, daß er durch ein natürliches Bedürfniß der Vernunft nothwendig wird. Er ist kein bloß logischer Verstandesglauben, der auf theoretischer Wißbegierde beruht, und der auch fehlen kann, ohne daß darum der gültige Gebrauch des Verstandes aufgehoben wird; anstatt daß mit der Aufhebung jenes Glaubens an Gott und Unsterblichkeit aller praktische Vernunftgebrauch wegfällt, weil damit diesem sein letzter Endzweck, und die Bedingungen desselben entzogen werden. Kant nennt deswegen jenen Glauben auch vorzugsweise einen Vernunftglauben, oder doctrinalen Glauben.

Die ganze reine Vernunft macht ein System aus, oder der Inbegriff ihrer Erkentnisse hat Einheit durch die Idee der Vernunft selbst. Die Kunst des Systems (Systematik) heißt in der Kantischen Terminologie Architektonik. Es giebt also auch eine Architektonik der reinen Vernunft, oder eine Entwickelung der in der Natur der Vernunft liegenden Me-

 thode,

thode, wodurch ihre Erkentnisse auf eine Einheit zurückgeführt werden.

In Ansehung dieser Methode ist alle Erkentniß entweder historisch (cognitio ex datis), oder rational (cognitio ex principiis). Sie ist historisch, sofern sie Jemand durch äußere Mittheilung empfängt, obgleich ihr Inhalt übrigens in der subjectiven Vernunft selbst gegeben seyn kann. Sie ist rational, wenn sie durch Jemandes Vernunft aus ihren eigenen allgemeinen Quellen, d. i. aus Principien erworben wird.

Den Gegenständen nach ist alle reine Vernunfterkentniß entweder philosophisch oder mathematisch. Eine Erkentniß kann objectiv philosophisch seyn, und ist dennoch subjectiv historisch, wenn sie Jemand nicht selbst erzeugt, sondern von Andern gelernt hat. Die mathematische Erkentniß kann aber der Lehrer nur aus derselben Quelle schöpfen, wie der Lehrling, aus den Principien der Vernunft in Anwendung auf die reine Anschauung, wo gar keine Täuschung möglich ist. Es kann daher Jemand Mathematik lernen, und dennoch die Erkentniß rational besitzen, weil, indem er die Mathematik auffaßt, er sie eben so erzeugt, wie der Lehrer selbst, und sein System nie in Anspruch genommen werden kann.

Mit der Philosophie hingegen ist es anders bewandt. Man kann wohl Philosophiren lernen; aber die Philosophie selbst als objective Vernunfterkentniß kann man nur historisch lernen, nicht rational. Eine objectiv vollendete Philosophie ist nur ein Ideal, der Begriff einer möglichen Wissenschaft, nach welchem alle subjective Versuche

zu

zu beurtheilen wären. Ob aber irgend eine Philosophie in concreto jenem Ideale wirklich entspreche, kann nie entschieden werden, weil es an einem objectiven Kriterium des Urtheils gänzlich gebricht. Es kann auch deßwegen Niemand die objectiv wahre Philosophie, sondern er kann nur Philosophiren lernen, d. i. seine Vernunft in Befolgung allgemeiner Principien an gewissen Versuchen üben; wobey gleichwohl die Vernunft sich das Recht vorbehält, die Gültigkeit jener Principien in ihren Quellen zu kritisiren. Der Entwurf, welchen Kant hernach von der Philosophie und ihren Haupttheilen in scientifischem Betrachte giebt, und nach welchem auch seine Werke geordnet sind, ist zu bekant, als daß hier eine weitere Erörterung desselben nöthig wäre.

Das Kantische System als bloße Transscendentalphilosophie genommen hat auch den wohlthätigen Einfluß auf die Geschichte der Philosophie, und eine lehrreichere und zweckmäßigere Bearbeitung derselben gehabt. Es ist dadurch theils die Prüfung aller älteren speculativen Philosophie in Beziehung auf ihre Gründe, theils die historische Darstellung derselben nach ihrem wahren Sinne und Geiste, wo nicht erst möglich gemacht, doch außerordentlich erleichtert worden. Der Geschichtschreiber konte bisher wohl die ältern philosophischen Systeme charakterisiren; aber er konte sie weder sich selbst, noch Andern, völlig verständlich machen; so lange der Grund ihres Ursprungs aus den Anlagen der reinen Vernunft nicht zu erklären war. Die Transscendentalphilosophie hat den einzig möglichen Standpunct alles echten Philosophirens gezeigt, von welchem aus sich auch die möglichen Abirrungen der speculativen

Vernunft, und die Veranlassungen dazu in der Natur dieser selbst übersehen lassen.

Kant unterscheidet vornehmlich drey Gesichtspuncte für die Geschichte aller Versuche der speculirenden Vernunft. Der erste wird bestimt durch den Gegenstand der Vernunfterkentniß, und in Beziehung auf ihn lassen sich die ältern Philosophen in Sensual- und Intellectualphilosophen abtheilen. Die erste Parten führte alle Wirklichkeit in der Erkentniß auf die sinnlichen Vorstellungen zurück, und erklärte das Uebrige für leere logische Begriffe, oder für Träume der Phantasie. Die Andere sprach umgekehrt den sinnlichen Wahrnehmungen die Realität ab, und diese gelten ihr für Schein und Trug; bloß in den Verstandesbegriffen sey die wahre Realität anzutreffen. Diese behauptete also eine Anschauung des reinen Verstandes, welche durch die Sinnlichkeit nur verwirret würde, die aber doch allein unabhängig von der Sinnlichkeit die wahre Realität ausdrückte.

Der zweyte Gesichtspunct ist der Ursprung der Vernunfterkentnisse. In Ansehung dieses lassen sich die ältern Philosophen sondern in Empiristen und Noologisten; von denen jene, an deren Spitze im Alterthume Aristoteles, in den neueren Zeiten Locke, stand, alle Erkentnisse aus der Erfahrung; diese, wie Plato und Leibniz, sie aus der bloßen Vernunft herleiteten. Beyde Partenen konten mit ihren Systemen die philosophirende Vernunft nicht befriedigen, und sich nicht gegen die Skepsis behaupten.

Der dritte Gesichtspunct betrifft die Methode zu philosophiren. Nach diesem kann man die ältere

ältere Philosophie in eine naturalistische und scientifische unterscheiden. Jene verwirft alle künstliche Mittel zur Erweiterung der Erkenntniß. Sie sezt voraus, daß durch gemeine Vernunft oder die gewöhnlich sogenannte gesunde Vernunft die Aufgaben der Metaphysik besser gelöst werden können, als durch die Speculation. Die Verkehrtheit dieser Art zu philosophiren als Methode betrachtet, wiewohl sie gerade in den neuesten Zeiten sehr herschend war und noch ist, fällt in die Augen. Die scientifische Methode, so wie sie bisher angewandt wurde, zerfällt wiederum in die dogmatische und skeptische. Von jener haben Aristoteles und Wolf, von dieser Sextus Empirikus und Hume das Muster gegeben. Nach beyden Methoden hat die Vernunft ihr Ziel nicht erreicht; es ist also izt noch die kritische Methode übrig, durch deren Befolgung sie dasselbe allein erreichen kann.

Von allen metaphysischen Disciplinen, die in den Systemen der älteren Philosophie aufgestellt wurden, kann nach den Resultaten der Kantischen Kritik der reinen speculativen Vernunft keine ihre Gültigkeit bewähren, als die ehedem sogenannte metaphysische Körperlehre, oder mit ihrem izt gangbareren Namen die Metaphysik der Natur (Naturwissenschaft) Naturphilosophie. Der Grund hiervon ist, weil sie sich auf ein Object bezieht (Materie), das zwar an sich selbst in der äußern Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, aber doch bey dieser nothwendig vorausgesezt werden muß *).

Die

*) Immanuel Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; Königsberg 1796. 8.

Die Metaphysik der Natur kann aber entweder blaß transscendental seyn, und nur die nothwendigen Principien enthalten, wodurch die Natur überhaupt möglich wird, ohne Hinsicht auf bestimte Erfahrungsobjecte; oder sie kann sich auf den gegebenen empirischen Begriff einer besonderen Natur beziehen, ohne aber ein anderweitiges empirisches Princip zur Erkentniß zu gebrauchen; dann erst ist sie nicht mehr allgemeine, sondern eine besondere metaphysische Naturwissenschaft. In einer besonderen metaphysischen Naturlehre ist aber nur so viel Wissenschaft, als darin Mathematik enthalten ist. Denn die Wissenschaft als solche muß auf Principien a priori beruhen; etwas a priori erkennen, heißt nur, es in seiner Möglichkeit erkennen; nun kann man zwar wohl die Möglichkeit bestimter Naturdinge aus ihren bloßen Begriffen erkennen; aber nicht ihre objective Realität, als wozu noch eine dem Begriffe a priori correspondirende Anschauung nöthig ist, so daß der Begriff construirt wird. Es ist aber alle Vernunfterkentniß aus der Construction der Begriffe mathematisch. Daher kann zwar die allgemeine Metaphysik der Natur, welche die Möglichkeit der Natur überhaupt angeht, ohne Mathematik zu Stande kommen; aber nicht die besondere Metaphysik der Natur, die nur so viel reine Erkentniß enthält, als in ihr Mathematik ist, und also auch nur insofern Wissenschaft ist. Inzwischen erstreckt sich die Metaphysik der Natur auch nur auf die Körperwelt, weil in Ansehung der Gegenstände des innern Sinnes keine Construction der Begriffe statt finden kann.

Um aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich zu machen, bedarf es einer voll-

vollständigen Zergliederung des Begriffs der Materie überhaupt, ohne Hinsicht auf anderweitige Erfahrungen, bloß in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, die zum Begriffe der Natur wesentlich gehören. Diese Zergliederung, um ihrer Vollständigkeit gewiß zu seyn, muß nach der Tafel der Kategorieen geschehen, unter welche sich alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffes der Materie überhaupt, alles, was von ihr a priori gedacht, oder in mathematischer Construction dargestellt, oder als bestimmter Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden mag, bringen lassen.

Die Materie überhaupt läßt sich mit keinem andern Merkmale bestimmen, als mit dem der Bewegung, weil der äußere Sinn nur durch Bewegung afficirt werden kann. Die Naturwissenschaft kann also auch als eine reine oder angewandte Bewegungslehre betrachtet werden. Die Bewegung läßt sich aber untersuchen A) als reines Quantum bloß in Ansehung ihrer Zusammensetzung ohne alle Qualität des Beweglichen (Phoronomie); B) der Qualität nach, die der Materie wesentlich eigen ist, als ursprünglich bewegende Kraft (Dynamik); C) nach der Relation der Bewegung der Materie mit dieser Qualität gegen einander (Mechanik); endlich D) nach der Modalität, oder der Beziehung der Bewegung und Ruhe der Materie auf unsere äußere Vorstellungsart (Phänomenologie).

Die Grundbegriffe und Principien der Phoronomie sind folgende:

I. Die Materie ist das Bewegliche im Raume. Der selbst bewegliche Raum heißt der ma-

terielle oder relative Raum; derjenige, in welchem die Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und der selbst unbeweglich ist, heißt der reine oder absolute Raum.

II. Die Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äußern Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raume. Ruhe ist dagegen die beharrliche Gegenwart an einem Orte, und beharrlich ist, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert.

III. Eine zusammengesetzte Bewegung construiren heißt, eine Bewegung, sofern sie aus zweyen oder mehreren gegebnen in Einem Beweglichen entspringt, a priori in der Anschauung darstellen.

IV. Eine jede Bewegung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers, und Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit, betrachtet werden.

V. Die Zusammensetzung zweyer Bewegungen eines und desselben Punctes kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung gehende Bewegung des relativen Raumes als mit derselben einerley vorgestellt wird.

Die Grundbegriffe und Principien der Dynamik a priori sind:

I. Die Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt, oder allem Beweglichen wider-

widersteht, was durch seine Bewegung in jenen Raum einzudringen strebt. Der nicht so erfüllte Raum heißt der leere Raum.

II. Die Materie erfüllt ihren Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondre bewegende Kraft. Denn das Eindringen in den Raum ist Bewegung; der Widerstand ist Bewegung in entgegengesetzter Richtung, die also eine bewegende Kraft voraussetzt.

III. Die Materie hat nur zwey bewegende Kräfte, die Anziehungskraft und die Zurückstoßungskraft. Jene ist die Ursache der Annäherung anderer Materie zu ihr; diese die Ursache der Entfernung anderer Materie von ihr. Außer diesen beyden Grundkräften der Materie sind keine andere weiter möglich, weil alle Bewegung der Materie gegen die andere nur Anziehung oder Abstoßung seyn kann.

IV. Die Kraft, wodurch die Materie ihren Raum erfüllt, ist die Ausdehnungskraft (Abstoßungskraft). Diese läßt einen kleinern oder größern Grad zu ins Unendliche; oder es giebt keine größte und keine kleinste Ausdehnungskraft. Ließe sich eine größte Kraft denken, so müßte die Bewegung derselben in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegen, was sich widerspricht. Existirte aber eine kleinste Kraft, so würde in einer endlichen Zeit gar kein Raum durch dieselbe zurückgelegt werden können, was sich ebenfalls widerspricht.

V. Da über jede gegebene Ausdehnungskraft eine größere möglich ist, so existirt auch für jede eine zusammendrückende Kraft, wodurch sie in einen engern Raum getrieben werden kann. Da es aber

auch

auch keine kleinste Kraft giebt, so kann eine Materie wohl in's Unendliche zusammengedrückt, aber nie ganz durchdrungen oder aufgehoben werden. Die Undurchdringlichkeit der Materie, welche proportionirlich mit dem Grade der Zusammendrükkung wächst, ist eine relative; diejenige aber, die auf der Voraussetzung beruht, daß die Materie als solche keiner Durchdringung fähig sey, heißt die absolute. Die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematische, die mit bloß relativer die dynamische genannt werden.

VI. Die Materie ist in's Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wieder Materie ist. Diese Theilbarkeit ist eine Folge der repulsiven Kräfte eines jeden materiellen Punctes im Raume. Der Raum an sich kann nur in's Unendliche unterschieden, allein nicht bewegt, folglich auch nicht physisch getheilt werden. Sofern aber jeder mit Materie erfüllte Raum für sich beweglich, also trennbar ist, richtet sich die mögliche physische Theilung der Substanz in's Unendliche nach der möglichen mathematischen Theilbarkeit des Raumes in's Unendliche.

VII. Zur Möglichkeit der Materie gehört außer der Zurückstoßungs- oder Ausdehnungskraft auch die Anziehungskraft. Fände bloß jene bey der Materie statt, würden die Theile derselben einander in's Unendliche fliehen; es muß also in der Materie auch eine Kraft liegen, welche der Ausdehnung eine Schranke setzt. Aber umgekehrt ist auch die bloße Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie nicht hinreichend; sondern sie muß auch Ausdehnungs-

kraft haben; denn hätte sie diese nicht, so würde durch die bloße Anziehung die Materie sich in's Unendliche verringern, d. i. zuletzt sich in den mathematischen Punct verlieren. Alle Materie beruht also auf der Synthesis der entgegengesetzten Kräfte der Ausdehnung und Anziehung. Die Möglichkeit dieser Grundkräfte, der Materie selbst, so wie der Nothwendigkeit ihrer Verbindung, läßt sich weiter nicht erklären.

VIII. Die Berührung in physischer Bedeutung ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Wirkt eine Materie auf die andere außer der Berührung, so ist es Wirkung in die Ferne (actio in distans). Da diese Wirkung in die Ferne auch ohne Vermittlung der dazwischen liegenden Materie möglich ist, so wird sie unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder Wirkung auf eine andere Materie durch den leeren Raum genannt.

IX. Die aller Materie wesentliche Anziehung ist unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum. Denn die Wirkung der anziehenden Kraft, die selbst einen Grund der Möglichkeit der Materie enthält, ist von aller Berührung unabhängig; sie muß auch statt finden, ohne daß der Raum zwischen der anziehenden und der angezogenen Materie erfüllt ist; sie ist also Wirkung durch den leeren Raum.

X. Sofern eine Materie nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf eine andere wirken kann, hat sie eine Flächenkraft; sofern sie aber durch den leeren Raum über die Fläche der Berührung hinaus durch den leeren Raum

Raum unmittelbar wirkt, hat sie eine durchdringende Kraft. Nun ist aber die ursprüngliche Anziehungskraft eine durchdringende Kraft. Sie erstreckt sich also von jedem Theile der Materie im Weltraume auf jeden andern in's Unendliche. Eine andere Materie kann die Ausbreitung ihrer Wirkung nicht hindern, eben weil sie eine durchdringende Kraft ist, und in ihr selbst kann der Grund zu einer Schranke nicht liegen, weil sie nie eine kleinste Kraft wird.

Die Grundbegriffe und Principien der metaphysischen Mechanik sind folgende:

I. Die Materie ist das Bewegliche, sofern es als solches bewegende Kraft hat.

II. Die Größe der Bewegung, die phoronomisch geschätzt bloß in dem Grade der Geschwindigkeit besteht, kann mechanisch nur durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt werden.

III. Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Denn da die Materie in's Unendliche theilbar ist, so läßt sich die Quantität keiner durch die Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmen. In Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen ist die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportionirt; hier ist aber die Rede von einer Vergleichung derselben mit jeder anderen, und da läßt sich die Quantität der Materie nicht gültig schätzen, so lange man von der Bewegung

wegung derselben abstrahirt. Die Geschwindigkeit der Bewegung der verglichenen Materien muß aber als gleich angenommen werden.

IV. Die Gesetze der metaphysischen Mechanik sind:

A. Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe unvermehrt und unvermindert (lex subsistentiae). Dieses Gesetz gilt aber nur von der Materie als Gegenstande des äußern Sinnes, nicht von Gegenständen des innern Sinnes, wie man oft fälschlich behauptet hat.

B. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Oder: Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen. Die Materie als bloßer Gegenstand der äußern Sinne hat keine andere Bestimmungen, als äußerer Verhältnisse im Raume, und kann also auch keine andere Veränderungen leiden, als durch Bewegung. Diese Bewegung und ihr Wechsel muß eine Ursache haben. Die Ursache kann keine innere seyn, weil die Materie keine innere Bestimmungsgründe hat. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äußere Ursache gegründet. Dieses Gesetz muß allein das Gesetz der Trägheit der Materie (lex inertiae) genannt werden, weil die Trägheit der Materie nicht darin besteht, daß sie ihren Ort behauptet; denn dieses ist Thätigkeit; sondern darin, daß sie leblos ist,

 oder

oder daß es ihr gänzlich an innern Bestimmungsgründen gebricht.

C. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (lex antagonismi). Aus diesem Gesetze folgt, daß jeder Körper, seine Masse sey noch so groß, durch den Stoß eines jeden andern, seine Masse oder Geschwindigkeit sey noch so klein, beweglich seyn müsse; denn er muß immer der Bewegung einen Widerstand leisten.

Endlich die Grundbegriffe und Principien der Phänomenologie sind:

I. Die Materie ist das Bewegliche, sofern es als solches ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann.

II. Die geradlinichte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des absoluten Raumes ein bloß mögliches Prädicat. Eben dieselbe in gar keiner Relation zu einer Materie außer ihr gedacht, d. i. als absolute Bewegung, ist unmöglich. Dieser Grundsatz beruht darauf, daß es in Ansehung der Bewegung als Objects der Erfahrung gleichgeltend ist, ob der Körper im absoluten Raume, oder dieser statt jenes, als bewegt vorgestellt werde; was aber in Hinsicht auf zwey entgegengesetzte Prädicate unbestimt ist, ist in Hinsicht auf eines derselben bloß möglich. Ferner: Die Bewegung ist eine Relation, und kann also nur insofern Gegenstand der Erfahrung seyn, als beyde Correlata es sind; der reine oder absolute Raum aber im Gegensatz

gensatze mit dem empirischen oder relativen ist kein Gegenstand der Erfahrung, und überall nichts. Also ist die geradlinichte Bewegung ohne Beziehung auf eine correlate entgegengesetzte, d. i. als absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich.

III. Die Kreisbewegung einer Materie ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten des Raumes ein wirkliches Prädicat derselben. Denn die Kreisbewegung ist, wie jede krummlinichte, eine continuirliche Veränderung der Relation der Materie in Ansehung des äußern Raumes, folglich ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Nach dem Gesetze der Trägheit muß aber jede entstehende Bewegung einer Materie eine äußere Ursache haben; gleichwohl strebt der Körper nach eben diesem Gesetze in jedem Puncte des Kreises sich in der geraden Linie fortzubewegen, und wirkt jener äußeren Ursache entgegen; er beweist demnach hier eine bewegende Kraft gegen die äußere Ursache. Nun ist die Bewegung des Raumes zum Unterschiede von der Bewegung des Körpers bloß phoronomisch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist hier das Urtheil, daß entweder der Körper, oder der Raum in entgegengesetzter Richtung bewegt sey, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, die des Raumes, ausgeschlossen wird. Also ist die Kreisbewegung der Materie eine wirkliche.

IV. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letztern nothwendig. Nach dem dritten Gesetze der Mechanik ist die Mittheilung der Bewegung der Körper

nur durch die Gemeinschaft ihrer ursprünglich bewegenden Kräfte, und diese nur durch beyderseitige entgegengesetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beyder ist also wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieser Bewegung nicht auf dem Einflusse äußerer Kräfte beruht, sondern auf dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem andern dadurch Beweglichen unmittelbar und unvermeidlich folgt, so ist die Bewegung des letztern nothwendig.

Die Kritik der reinen Vernunft beschäfftigte sich bloß mit den Principien und Gesetzen des theoretischen Verstandesgebrauchs, und nahm also auf praktische Erkentnisse gar keine Rücksicht. Diese haben auch ihre eigene Quelle a priori, indem sie auf dem ursprünglich praktischen Vernunftgebrauche, oder auf dem Bewußtseyn der sittlichen Freyheit beruhen, vermöge deren der Wille als nicht der Naturbestimmung unterworfen gedacht wird. Der Begriff der sittlichen Freyheit aber selbst ist ein Vernunftbegriff; denn er hat einen unbedingten Gegenstand, der nicht in der Erfahrung gegeben werden, also auch nicht Object eines Verstandesbegriffes seyn kann. Die Speculation erzeugt diesen Begriff nicht; er ist unmittelbare Thatsache, und ist der Begriff der praktischen Vernunft in ihrem Gebrauche selbst. Nur insofern hat er objective Gültigkeit. Hingegen nimt man den Begriff der Freyheit als eines Objects in transscendentaler Bedeutung, so ist er ohne Sinn. Die Untersuchung des ursprünglich praktischen Vernunftgebrauches, sofern derselbe auf der Freyheit beruht, heißt die Kritik der praktischen Vernunft, und ist die Einleitungswissen-

schaft

schaft zu einer Metaphysik der Sitten, wie es die Kritik der reinen Vernunft zu einer Metaphysik der Natur war *).

Der Mensch als frey ist ein moralisches Wesen, von allen Naturwesen, die an die Gesetze der Natur gebunden sind, specifisch verschieden. Sofern er aber zugleich über sein Wesen auch nach theoretischen Verstandesgesetzen urtheilt, ist er sich selbst Erscheinung, und in der Zeit bestimbar, wie es die Verstandesgesetze mit sich bringen. Es sind daher zwey Grundgesetze, welche die Erkentniß vom Menschen überhaupt regieren. Der Begriff des Verstandes bestimt die Erkentniß des Menschen als Naturwesens; der Begriff der praktischen Vernunft aber oder der sittlichen Freyheit die Erkentniß des Menschen als absoluten Vernunftwesens, das nur denkbar (intelligibel) ist. Wird das Bewußtseyn der ursprünglich praktischen Vernunft zu einem Begriffe erhoben, so ist dieser Begriff das Sittengesetz, und er steht zur Freyheit in derselben Beziehung, wie die Grundsätze der transscendentalen Urtheilskraft zu den Verstandeskategorien. Die Synthesis der Begriffe in jenen ist nur dadurch verständlich, daß sie selbst als Begriffe der synthetisch objectiven Einheit des Bewußtseyns angesehen werden. Eben so ist auch die Synthesis der Begriffe im Sittengesetze nur verständlich, wenn dieses selbst als Begriff der ursprünglich praktischen Vernunfteinheit gedacht wird. Soll es ein Sittengesetz geben, so muß die reine Vernunft allein einen hinreichenden Grund zur Willensbe-

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Riga 1785. 8. — Kritik der praktischen Vernunft; ebendas. 1788.

lensbestimmung enthalten. Zufällige subjective Bedingungen der Regel würden ihre objective Verbindlichkeit für alle vernünftige Wesen aufheben. Es komt demnach darauf an, ob die Vernunft allein hinreichende Gründe zur Willensbestimmung enthalten könne, und ob also überhaupt praktische Gesetze für den Willen möglich sind?

Das praktische Gesetz für den Willen kann kein materiales seyn. Denn material heißt ein Bestimmungsgrund des Willens, wenn er die Vorstellung eines Objects, als der Materie des Begehrungsvermögens ist. Alsdenn bestimt die Vorstellung dieses Objects den Willen vermöge der Lust oder Unlust, die als mit der Realisirung des Objects verbunden vorgestellt wird. Jeder materiale Bestimmungsgrund des Willens aber ist empirisch, weil es a priori nie eingesehen werden kann, ob die Vorstellung eines Gegenstandes mit Lust oder Unlust verbunden, oder gleichgültig seyn werde. Empirische Principien können nicht praktische Gesetze für den Willen seyn; sie sind an die Bedingungen eines subjectiven Begehrungsvermögens gebunden, taugen also wohl zu subjectiven Maximen für ein Individuum, können aber nicht für jeden vernünftigen Willen schlechthin als verbindlich gelten.

Das gemeinschaftliche Grundprincip aller materialen praktischen Principien ist die Selbstliebe oder die eigene Glückseligkeit. Nach ihnen würde der Bestimmungsgrund des Willens lediglich in das niedere Begehrungsvermögen gesetzt, und wenn keine andere praktische Principien weiter existirten, wäre es überhaupt kein oberes Begehrungsvermögen

gen geben. Freylich ist das Bedürfniß der Glückseligkeit jedem Menschen natürlich; es gewährt aber doch nur ein subjectiv nothwendiges Princip des Handelns, und kann nicht ein objectiv nothwendiges seyn, eben weil es von zufälligen Bedingungen des Subjects und der Objecte abhängt. Jedes praktische Gesetz demnach, was vom Bedürfnisse der Glückseligkeit entlehnt wird, ist objectiv nur ein zufälliges Princip.

Ist das Gesetz selbst der Bestimmungsgrund des Willens, abstrahirt von aller Materie oder von allen Objecten des Begehrungsvermögens; sieht man also nur auf die Form der allgemeinen Gesetzgebung überhaupt; so heißt jeder Bestimmungsgrund des Willens formal. Nun kann sich ein vernünftiges Wesen entweder gar keine allgemeine verbindliche praktische Gesetze denken; oder es muß sie als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung denken, und eben in diese Form ihre Verbindlichkeit für alle vernünftige Wesen setzen. Die Vorstellung einer bloßen Form des Gesetzes ist aber lediglich durch reine Vernunft möglich, und eben dieses Gesetz kann sich auch nur auf einen freyen Willen beziehen. Daher stehen Freyheit und ein unbedingtes praktisches Gesetz in wechselsweiser Beziehung mit einander; jene ist ratio cognoscendi von diesem; dieses die ratio essendi von jener.

Das Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft ist: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als ein Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Hiermit wird bloß der unmittelbare Begriff der sittlichen Freyheit ausgedrückt; oder

der Begriff der unmittelbar gesetzgebenden praktischen Vernunft selbst. Auch bestimt jenes Gesetz nicht die Handlung als Ursache einer Wirkung; denn da würde es physisch bedingt seyn; sondern nur a priori die Form der Maximen des freyen Willens. Da die reine Vernunft für sich allein praktisch ist; so ist auch das Sittengesetz unbedingt; und sofern der Wille unter dem Gesetze steht, ist er von ihm abhängig. Weil aber der Wille auch pathologisch afficirt wird, und das Gesetz folglich für ihn nöthigend seyn muß; so heißt die Abhängigkeit des Willens vom Gesetze eine Verbindlichkeit, und das Bewußtseyn der Nöthigung durch das Gesetz Pflicht.

Das Princip aller Sittlichkeit ist demnach nur die Autonomie des Willens. Sofern die Willkühr von allen materialen Bestimmungsgründen unabhängig ist, ist sie Freyheit im negativen; die eigene Gesetzgebung der praktischen Vernunft aber ist Freyheit im positiven Verstande. Wird das praktische Gesetz von einem materialen Bestimmungsgrunde abhängig gemacht, so entsteht eine Heteronomie der Willkühr, wo der Wille durch Antriebe und Neigungen nach einem Naturgesetze regiert wird. Die Maxime aber, nur pathologische Gesetze vernünftig zu befolgen, kann nicht nur keine objective Verbindlichkeit begründen; sondern ist auch selbst der rein praktischen Vernunft und der Sittlichkeit entgegen, wenn auch die dadurch bestimte Handlung dem Gesetze gemäß ist.

Ueberhaupt sind alle materiale Bestimmungsgründe des Willens entweder bloß subjectiv und also empirisch; oder sie sind objectiv und rational,

tional, beyde aber entweder innere oder äußere. Zu den subjectiven äußern rechnet Kant die Principien der Erziehung nach Montaigne und der bürgerlichen Verfassung nach Mandeville; zu den subjectiven innern die Principien des physischen Gefühls nach Epikur, und des moralischen Gefühls nach Hutcheson. Das innere objective ist das Princip der Vollkommenheit nach Wolf und den Stoikern; das äußere objective der Wille Gottes nach Crusius und andern theologischen Moralisten.

Schon weil die subjectiven Principien empirisch sind, sind sie alle zu einem allgemeinen Moralprincipe untauglich. Die Vollkommenheit aber kann entweder als eine Beschaffenheit, oder als eine Substanz (in Gott) vorgestellt werden. Theoretisch im erstern Sinne ist Vollkommenheit nur die Vollständigkeit eines Dinges, auf welche hier nichts ankomt. Praktisch ist sie die Tauglichkeit des Dinges zu allerley Zwecken, und da könte sie beym Menschen Talent, Geschicklichkeit seyn, wovon hier ebenfalls nicht die Rede ist. Im andern Sinne wäre also die Vollkommenheit Gottes praktisch betrachtet nur die Zulänglichkeit desselben zu allen Zwecken. Diese aber müssen doch vorher als Objecte des Willens erkannt seyn, und da sie nur empirisch erkant werden können, so würden sie nur materiale Bestimmungsgründe des Willens seyn. Sie gehören zum Principe der Glückseligkeit, die wir von unsern Talenten, unserer Geschicklichkeit, oder als eine Folge des göttlichen Gebotes, erwarten.

Alle Moralität der Handlungen beruht einzig auf der praktischen Gesinnung, sofern sie durch das

Sittengesetz allein bestimt wird. Wird diese Gesinnung als Erscheinung im Bewußtseyn betrachtet, so ist sie eine Naturbegebenheit, steht unter dem Gesetze der Causalität, ist durch das, was mit dem Menschen vorher in der Zeit vorgieng, begründet, und gehört zum empirischen Charakter des Menschen. Sie kann aber auch als eine Aeußerung der vernünftigen Freyheit betrachtet werden; dann steht sie nicht unter dem Gesetze der Causalität, ist von der Zeitbedingung unabhängig, wird auf einen intelligibeln Grund, die Freyheit, bezogen, und gehört zum intelligibeln Charakter des Menschen. Es ist freylich keine Erkentniß von übersinnlichen (intelligibeln) Gegenständen möglich; aber die Freyheit ist nichts desto weniger eine Thatsache des Bewußtseyns. Die äußeren Handlungen demnach sind für die Moralität des Menschen gleichgültig. Die moralische Güte des Menschen besteht lediglich in seinem moralisch guten Willen, und dieser besteht darin, daß der Wille durch das Sittengesetz allein bestimt werde.

Die praktische Vernunft kann keine andere Objecte haben, als das Gute und Böse. Jenes wird nach einem Principe der Vernunft nothwendig begehrt, dieses nothwendig verabscheut. Der Begriff des Guten kann aber nicht vor dem praktischen Gesetze hergehen, und diesem zum Grunde liegen, sondern muß vielmehr erst aus ihm hergeleitet werden. Gienge er vor dem Gesetze her, so könte er nur ein Object haben, dessen Existenz in der Vorstellung Lust gewährte, wodurch das Begehrungsvermögen zur Realisirung desselben angetrieben würde. Ob aber ein Object Lust oder Unlust bewirken werde, läßt sich a priori nicht einsehen. Die Begriffe des

Guten und Bösen fielen also alsdann mit dem Angenehmen und Schmerzlichen zusammen, und würden von der Erfahrung abhängig. Dann würde auch ein Jeder das Gute und Böse anders beurtheilen nach seiner Subjectivität, und ob er das Eine oder das Andre zu wählen hätte, stände unbedingt bey ihm, danach er das Eine oder das Andre begehrte. Das Gute muß gleichwohl als Etwas gedacht werden, das nothwendig für Alle gut ist, und von Allen auf gleiche Weise begehrt werden muß.

Mit dem Guten und Bösen für die Vernunft ist durchaus nicht das Wohl und Uebel für das Gefühl zu verwechseln; eine Verwechselung, welche sich die Griechischen Philosophen zu schulden kommen ließen, und die auf ihre Moralsysteme den nachtheiligsten Einfluß gehabt hat. Der Mensch muß freylich als sinnliches Wesen auch auf die Beförderung seiner Glückseligkeit Rücksicht nehmen; aber seine ganze sittliche Thätigkeit wird nichts weniger, als durch diese allein bestimt. Die Erreichung der sinnlichen Glückseligkeit ist dem sittlichen Ziele, der Errreichung des Guten, untergeordnet, und über das Gute kann allein die Vernunft unabhängig vom Interesse der Sinnlichkeit entscheiden. Das Gute als Object geht also keinesweges vor dem praktischen Gesetze her; sondern dieses selbst macht erst das Gute möglich. Das Gesetz bestimt unmittelbar den Willen, ohne alle Hinsicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens, durch die bloße gesetzliche Form der Maxime, und nur dadurch allein ist es ein Gesetz der rein praktischen Vernunft. Jede dem Gesetze gemäße Handlung ist an sich gut, und ein Wille, der immer und schlechthin durch dassel-

be

be regiert wird, ist ein absolut guter Wille, oder die oberste Bedingung alles Guten. Auch erfodert die Möglichkeit praktischer Gesetze überhaupt, daß der Begriff des Guten und Bösen nicht vor ihnen hergehe, sondern erst nach ihnen und durch sie bestimt werde. Setzt man die Begriffe des Guten und Bösen voraus, während es noch an einem praktischen Gesetze fehlt, so könte der Probierstein von beyden nur in dem Gefühle der Lust und Unlust enthalten seyn, was aber nie praktische Gesetze begründen, mithin die Möglichkeit praktischer Gesetze überhaupt aufheben würde.

Das Object des Gesetzes der Freyheit ist etwas Uebersinnliches; es kann ihm keine correspondirende Anschauung, also auch kein eigentliches Schema, zum Behufe seiner Anwendung auf einzelne Fälle untergelegt werden. Folglich kann hier nicht die Einbildungskraft, sondern nur der Verstand zu Hülfe kommen, der dem Sittengesetze der Vernunft ein Gesetz, das auf Handlungen als Gegenstände der Sinne Anwendung leidet, also ein Naturgesetz, aber nur zum Behufe der Urtheilskraft, unterlegen kann. Diese Regel, welche auf die sittlichen Handlungen als Erscheinungen unmittelbar geht, kann der Typus des Sittengesetzes genannt werden.

Sie ist folgende: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch deinen Willen möglich ansehen köntest? Die Antwort, welche sich ein Jeder, der im Zustande vernünftiger Besonnenheit ist, auf

diese

diese Frage geben wird; wird ihn über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlungen richtig entscheiden lassen. Wie es möglich sey, daß das Sittengesetz den Willen bestimme, unabhängig von allen materialen Bestimmungsgründen, ist unbeantwortlich; da der Begriff von einer praktischen Causalität durch Freyheit theoretisch objectiv unerkennbar ist, und nur eine praktische Gültigkeit hat.

Dagegen läßt sich eine andere Frage entscheiden: Was das Sittengesetz für Folgen habe, wenn es allein der Bestimmungsgrund des Willens ist? — Wird das Sittengesetz als subjectiver Grund des Willens vorgestellt, so ist es eine Triebfeder desselben. Der Wille wird aber immer durch Neigungen afficirt, wogegen jene Triebfeder zum Guten kämpfen muß, weswegen sie auch stets ein Sollen, eine Pflicht, ausdrückt. Der Kampf gegen jene Neigungen erzeugt ein pathologisches Gefühl der Unlust; aber zugleich erzeugt auch die Aufnahme des Sittengesetzes in die praktische Denkart ein besonderes Gefühl, das Gefühl der Achtung. Dieses geht unmittelbar aus dem Bewußtseyn der Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen hervor, und ist eine Folge der sittlichen Freyheit des Menschen allein, also kein pathologisches, sondern ein eigentlich moralisches Gefühl. Als solches wird es auch selbst die Triebfeder des Willens zur Befolgung des sittlichen Gesetzes, und die Quelle sittlich guter Handlungen. Jedes andre pathologische Gefühl trägt zur wahren Sittlichkeit nichts bey; es kann höchstens legale Handlungen bewirken, die äußerlich mit dem Gesetze zusammenstimmen; aber noch öfter bewirkt es unsittliche.

Nur

Nur ein durch das Sittengesetz selbst bestimmter Wille ist schlechthin gut, und hat absoluten Werth oder Würde. Das Gefühl der Achtung also, das aus dem Bewußtseyn eines schlechthin guten Willens hervorgeht, ist mit dem Gefühle des sittlichen Werthes identisch; anstatt daß Alles, was nur als Mittel zu einem Zwecke gut ist, bloß relativen und subjectiven Werth hat. Die Achtung betrifft auch immer nur Personen, und niemals Sachen; die letzteren können Neigungen in uns erwecken, Liebe oder Furcht; aber niemals Achtung. Näher verwandt der Achtung ist die Bewunderung, die sich auch auf Sachen erstrecken kann. Sie entsteht durch die Spannung des Gemüths, indem es sich einen Gegenstand von ihm unerwarteter Größe vorstellt. Man kann Menschen wegen großer Eigenschaften und Handlungen, z. B. wegen eines hohen persönlichen Muthes und abentheuerlicher Wagstücke, oder auch wegen außerordentlicher Talente und Geschicklichkeiten, bewundern, ohne sie darum zu achten. Das Gefühl der Achtung entspringt lediglich aus der Anerkennung des sittlichen Werthes einer Person, der in ihrer sittlich guten Gesinnung liegt. Es ist deswegen auch kein Gefühl der Lust in Beziehung auf den sittlichen Werth Anderer; sondern immer in dieser Hinsicht etwas Abgenöthigtes, weil es den Eigendünkel niederschlägt.

Mit dem Gefühle der Achtung als einer aus dem Sittengesetze hervorgehenden Triebfeder zur Befolgung desselben ist nicht zu verwechseln der gangbare Begriff von einem moralischen Gefühle, das nicht bloß Triebfeder, sondern zugleich der Grund der Sittlichkeit seyn soll. Dies letztere sogenannte

nannte moralische Gefühl wird als pathologisch vorgestellt. Die Lust, die eine gute Handlung gewähre, soll der Grund und die Triebfeder derselben seyn. Allein es existirt keine Verbindung zwischen einem solchen Gefühle und einem praktischen Gesetze der Vernunft. Wer um jener Lust willen handelt, handelt aus einem materialen Bestimmungsgrunde, wodurch seine Handlung aufhört, eine wirklich moralische zu seyn. In Beziehung auf die Handlungen Anderer ist auch das eigentlich moralische Gefühl der Achtung, wie schon bemerkt worden, kein Lustgefühl; und in Beziehung auf die eigenen Handlungen der Person selbst ist es das Bewußtseyn, nicht einer positiven, sondern nur einer negativen Glückseligkeit; ein Gefühl der Selbstzufriedenheit, das die Bedingung ist, unter welcher ein sittlich guter Charakter erst glücklich werden kann. Wird das Gefühl der Selbstzufriedenheit für eine positive Glückseligkeit ausgegeben, so ist es Täuschung, und zwar eine gefährliche Täuschung. Denn je höher dies Gefühl steigt, desto verwandter wird es dem Eigendünkel, und desto leichter geht es in diesen selbst über, was der Sittlichkeit geradezu entgegen ist. Je stärker aber auf der anderen Seite die sittliche Gesinnung ist, folglich je höher der sittliche Werth eines Menschen, desto verdächtiger wird ihm die Lauterkeit seines sittlich praktischen Princips, und desto schwächer oder schwankender also die Selbstzufriedenheit. Ungeachtet inzwischen das Gefühl der Selbstzufriedenheit eine bloß negative Glückseligkeit ausdrückt; so hat doch die Bewirkung desselben ein Interesse, wiewohl von einer ganz anderen Art, als das Interesse der Neigung.

So wie die reine speculative Vernunft, so strebt auch die praktische nach dem Unbedingten, und geräth dadurch eben so in eine Dialektik, wie jene, daß sie das Unbedingte gefunden zu haben wähnt, ob sie es gleich nicht wirklich fand. Das Sittengesetz als Bestimmungsgrund des Willens ist zwar schon an sich unbedingt; aber die Vernunft sucht auch noch den Endzweck und Gegenstand des Sittengesetzes unter dem Namen des höchsten Gutes zu erkennen. Erst wenn die Idee des letztern hinreichend bestimt, und das Sittengesetz als Bedingung in den Begriff desselben mit eingeschlossen ist, ist das höchste Gut nicht bloß Object, sondern auch zugleich Bestimmungsgrund des reinen Willens; denn hier wird immer das Sittengesetz als die oberste Bedingung der Willensbestimmung, und das Object dieser nicht als vor dem Gesetze hergehend gedacht.

Das höchste Gut muß aber nicht bloß das oberste; es muß auch vollendet seyn. In diesem Betrachte enthält es zwey nothwendige Bestandstücke, Würdigkeit und Glückseligkeit. Hienge es von einem vernünftigen Wesen ab, Alles zu realisiren, so würde es nicht bloß der Glückseligkeit würdig seyn wollen, ohne ihrer in der That theilhaft zu werden. Die Verbindung von Würdigkeit und Glückseligkeit im höchsten Gute kann nur entweder analytisch oder synthetisch seyn. Jenes ist sie nicht, weil im Begriffe der Tugend nicht der Begriff der Glückseligkeit, und im Begriffe dieser nicht der Begriff jener liegt. Es bleibt also nur die synthetische Verknüpfung übrig, so daß das Bestreben nach Glückseligkeit der Beweggrund zu Maximen der Tugend, oder Maximen der Tugend die wirkende Ursache

sache der Glückseligkeit sind. Das erste ist nicht möglich, weil Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens keine Tugend begründen kann. Das Andere ist eben so wenig möglich, weil bey der herrschenden mechanischen Naturcausalität in der Welt die Glückseligkeit nicht auf der moralischen Willensbestimmung allein beruht. Läßt sich nun diese Antinomie der praktischen Vernunft nicht lösen, so erscheint der Begriff des höchsten Guts als objectiv unmöglich, und das Sittengesetz selbst, da es auf einen unmöglich zu realisirenden Endzweck gerichtet ist, als phantastisch.

Die Antinomie kann indessen durch Unterscheidung der Welt als Erscheinung und als Dinges an sich gelöst werden. Das Bestreben nach Glückseligkeit kann freylich nicht der Beweggrund tugendhafter Gesinnungen seyn; hingegen daß die Tugend Glückseligkeit zum nothwendigen Erfolge habe, ist nicht durchaus falsch; sondern nur bedingterweise. Es ist nur insofern falsch, wenn vorausgesetzt wird, daß das Daseyn des vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt die einzig mögliche Art seiner Existenz sey. Diese Voraussetzung gleichwohl ist keinesweges nothwendig. Die Vernunft ist befugt, sich eine Art der Existenz des vernünfrigen Wesens zu denken, wo es nicht an die Naturcausalität gebunden ist, und wo die Tugend eine nothwendig wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn kann. Der Widerstreit also im Begriffe des höchsten Gutes ist nur scheinbar, und die Möglichkeit desselben als Endzweckes und Gegenstandes eines moralisch bestimten Willens ist dargethan.

Kant sucht hieraus zugleich die entgegengesetzten Fehler des Stoischen und des Epikurischen Moralsystems zu erklären. Beyde Parteyen irrten darin gemeinschaftlich, daß sie die Realisirung des höchsten Gutes schon in diesem Leben für möglich hielten; denn dadurch wurden sie genöthigt, die Tugend entweder mit der Glückseligkeit zu identificiren, oder doch die eine als die unmittelbare Folge der anderen anzunehmen.

Bey den Epikureern war das Vergnügen das Motiv und Object der Tugend. Wer dieses sucht und erreicht, ist glücklich und im Besitze des höchsten Gutes. Es ist aber entschieden, daß das Streben nach Glückseligkeit nie die sittliche Vollkommenheit hervorbringen oder zur Folge haben kann.

Die Stoiker nahmen umgekehrt die sittliche Vollkommenheit als das Motiv und Object der Tugend an. Die sinnliche Glückseligkeit war ihnen gleichgültig. Sie identificirten also die Glückseligkeit mit der Tugend, die ihre eigene Belohnung seyn mußte, so daß das Bewußtseyn des Weisen von seiner Tugend zugleich das Bewußtseyn seiner Glückseligkeit war. Allein das Streben nach Tugend kann nur Selbstzufriedenheit der Person mit ihrer moralischen Gesinnung, keine positive eigentliche Glückseligkeit bewirken. Auch kann in dem gegenwärtigen Leben die letztere nicht eine nothwendige Folge der Tugend seyn, weil sie nicht bloß von dem vernünftigen Subjecte, sondern auch von der Natur außer ihm abhängt. Die Declamationen der Stoiker von der Glückseligkeit des Weisen auch der Natur zum Trotze standen daher immer mit der gesunden

Vernunft

Vernunft und dem natürlichen Gefühle in einem Widerstreite, der gar nicht zu heben war.

Das Princip eines Gemüthsvermögens, wodurch der Gebrauch desselben befördert wird, heißt das Interesse desselben. Die Vernunft hat einem jeden Gemüthsvermögen ein solches Interesse mitgetheilt, so wie sie zuletzt sich selbst ihr eigenes bestimt. Nun führt aber dasjenige Gemüthsvermögen des Menschen den Primat vor den übrigen, welchem das oberste Interesse zukomt, dem alles andere Interesse untergeordnet, und das der Bestimmungsgrund der Verbindung der übrigen Gemüthsvermögen ist.

Man kann fragen, ob die theoretische oder praktische Vernunft den Primat führe? Die Entscheidung dieser Frage beruht darauf, inwiefern das eine Gemüthsvermögen den Gebrauch des andern befördert. Das Interesse der theoretischen Vernunft besteht in dem Fortschritte der Erkentniß der Objecte bis zu den höchsten Principien a priori. Das Interesse der praktischen Vernunft aber besteht in der Willensbestimmung zum höchsten Endzwecke des Menschen. Wäre nun die theoretische Vernunft im Stande, der praktischen alle diejenigen Erkentnisse zu gewähren, deren sie zu ihrer Wirksamkeit bedarf, oder wäre die praktische Vernunft befugt, andere Erkentnisse anzunehmen, außer denen, welche jene liefert; so würde der theoretischen Vernunft der Primat gebühren. Wären aber mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft gewisse theoretische Sätze nothwendig verbunden, ohne welche er nicht statt haben könte, und müßte die theoretische Vernunft diese Sätze, die freylich ihrem Interesse nicht widerspre-

 chen

chen dürften, aufnehmen, ob sie gleich selbst nicht vermögend wäre, sie zu erkennen; würde also der theoretische Vernunftgebrauch hierdurch selbst erweitert, wiewohl nur in praktischer Absicht; so enthält die praktische Vernunft das oberste Interesse, oder den Primat.

Käme es bey der praktischen Vernunft bloß auf das Interesse der Neigungen an, zu dessen Behufe gewisse theoretische Sätze postulirt würden; so brauchte sich die theoretische Vernunft diese nicht aufdringen zu lassen. Aber sofern die Vernunft durch das Sittengesetz rein praktisch ist, und es immer dieselbe Vernunft ist, die theoretisch erkennt, und praktisch den Willen bestimt, kann sie auch ihres praktischen Gebrauchs wegen Sätze annehmen, die mit demselben nothwendig verknüpft sind, wenn auch der theoretische Vernunftgebrauch nicht so weit reichte, um sie zu erkennen. Die Verbindung der theoretischen und praktischen Vernunft ist nothwendig, und das Interesse jener ist dem Interesse dieser untergeordnet. Wäre diese Unterordnung nicht, so würde die theoretische Vernunft sich auf ihr Gebiet einschränken, und die praktische würde ihr Gebiet über alle Grenzen erweitern; die Vernunft würde also überhaupt durch ihren innern Widerstreit sich selbst aufheben. Daß aber die praktische Vernunft das höchste Interesse enthalte, leuchtet auch daraus ein, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist.

Soll das höchste Gut durch den Willen des Menschen bewirkt werden, so müßten seine Gesinnungen dem Sittengesetze völlig angemessen, d. i. heilig seyn. Ein vernünftig sinnliches Wesen ist aber in keinem Momente seines Daseyns fähig, die-

ses

ses Ideal sittlicher Vollkommenheit, die Heiligkeit, darzustellen. Da gleichwohl die Darstellung des höchsten Gutes praktisch nothwendig ist, so muß es einen unendlichen Progressus der endlichen vernünftigen Wesen zum höchsten Gute geben. Dieser aber läßt sich wiederum nicht anders denken, als unter der Bedingung der fortdauernden Existenz der Intelligenz auch nach dem Aufhören des gegenwärtigen Sinnenlebens. Die praktische Vernunft bedarf also zur Möglichkeit der Realisirung des höchsten Guts für die vernünftigen Wesen des Postulats der Unsterblichkeit. Dieser als theoretischer Satz läßt sich zwar speculativ nicht erweisen; da er aber mit einem unbedingt praktischen Gesetze a priori nothwendig verbunden ist, so wird das Unvermögen der speculativen Vernunft dadurch ergänzt.

Die Realisirung des höchsten Guts erfodert ferner, daß die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit zusammenstimme, und zwar so, daß die Verbindung beyder völlig uneigennützig und unparteyisch ist. Das Sittengesetz leitet also zu dem Begriffe einer Ursache, welche der Grund dieser Verbindung ist, oder die Existenz Gottes muß zur Möglichkeit des höchsten Guts postulirt werden. Es muß eine von der Natur verschiedene Ursache existiren, welche den Grund des Zusammenhanges zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit enthält, welchen Zusammenhang die Vernunft fodert; und diese Ursache muß nicht bloß die Uebereinstimmung der Natur mit dem Sittengesetze der freyen vernünftigen Wesen, sondern auch mit demselben als Bestimmungsgrunde ihrer Handlungen, oder der sittlichen Gesinnung derselben, bewirken. Jene ober-

ste Ursache muß also selbst der moralischen Gesinnung gemäß wirken. Ein Wesen aber, das nach der Vorstellung von Gesetzen handelt, ist ein vernünftiges Wesen (Intelligenz), und die Causalität dieses Wesens, so zu handeln, ist sein Wille; folglich ist die Ursache der Natur ein Wesen, das durch Verstand und Willen wirkt.

So wie wir also die Möglichkeit des höchsten Gutes postuliren müssen, so müssen wir auch die Wirklichkeit desselben (die Existenz Gottes) aus eben dem Grunde voraussetzen. Da wir nun nach unserer Pflicht das höchste Gute befördern sollen, so ist auch für uns das Bedürfniß damit verbunden, die Möglichkeit desselben anzunehmen. Diese Möglichkeit findet aber nur statt unter der Bedingung des Daseyns Gottes. Daher ist die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verknüpft; oder es ist moralisch nothwendig für uns, das Daseyn Gottes zu glauben.

Diese moralische Nothwendigkeit ist jedoch nur eine subjective; sie kann nicht objectiv seyn, weil es nie eine Pflicht geben kann, etwas zu glauben; da dieses zum theoretischen Vernunftgebrauche gehört. Gott kann daher auch nicht als der objective Grund der Pflicht vorgestellt werden. Diese geht vielmehr aus der selbstgesetzgebenden Vernunft hervor, und der Glauben an das Daseyn Gottes ist erst eine Folge des Bedürfnisses, welches aus dem Begriffe der Pflicht und ihres Endzwecks entspringt. Für die theoretische Vernunft ist das Daseyn Gottes eine Hypothese; aber für die praktische ist es, sofern es uns ein praktisch nothwendiges Object verständlich

macht,

macht, ein Glauben, und zwar, weil er aus reiner Vernunft hervorgeht, und durch das Bedürfniß dieser erzeugt wird, ein reiner Vernunftglauben, der mit einem logischen Verstandesglauben, welcher auf Wißbegierde sich bezieht, nicht zu verwechseln ist.

Auch in Hinsicht auf das für den praktischen Vernunftgebrauch nothwendige Postulat des Daseyns Gottes lassen sich die Mängel der Griechischen Moralsysteme befriedigend erklären. Die Griechen nahmen bloß den freyen Willen als die hervorbringende Ursache des höchsten Gutes an, ohne das Daseyn Gottes dazu zu postuliren, und hier hatten sie insofern Recht, als sie bloß das Sittengesetz im Verhältnisse zum freyen Willen zur obersten Bedingung des höchsten Guts machten. Da es aber nicht die einzige Bedingung ist, so konte auch die Möglichkeit des höchsten Gutes nie daraus begriffen werden. Die Epikureer raisonnirten inzwischen aus ihrem Princips consequenter, als die Stoiker. Sie dachten die Idee des höchsten Gutes nur in einem proportionirten Verhältnisse mit ihrem Moralprincipe, und rechneten nicht auf eine höhere Glückseligkeit, als welche für den Menschen unter keinen Umständen möglich ist. Das Princip der Stoiker war darin richtiger an sich selbst, daß darin die Tugend zur obersten praktischen Bedingung des höchsten Gutes erhoben wurde. Allein sie stellten auf der anderen Seite erstlich die sittliche Vollkommenheit als in dem gegenwärtigen Leben erreichbar vor, und spannten dadurch ihr Ideal des Weisen über alle Kräfte der menschlichen Natur hinaus. Zweytens betrachteten sie die Glückseligkeit, das andere Bestandstück des

höchsten Gutes, als einen völlig gleichgültigen Gegenstand des Begehrungsvermögens. Ihr Weiser sollte zwar den Uebeln der Natur ausgesetzt, aber ihnen nicht unterworfen seyn. Das bloße Bewußtseyn der Vortrefflichkeit seiner Person machte ihn unabhängig von der Natur, und eben dadurch glückselig. Hierdurch wurde der Weise abermals als ein Ideal vorgestellt, das von der Menschheit möglicherweise nie realisirt werden kann, und folglich auch auf dieselbe gar nicht anwendbar ist.

Höchst merkwürdig ist dagegen, daß die Moral des **Christenthums** mit den Foderungen der praktischen Vernunft völlig harmonirt. Sie fodert strenge Angemessenheit der freyen Handlungen zum Sittengesetze (Heiligkeit), betrachtet alle moralische Vollkommenheit des Menschen nur als Tugend, mit dem Bewußtseyn des Hanges zur Sünde und der Unlauterkeit der Triebfedern verbunden, nimt also nur einen unendlichen Fortschritt zum Guten an, und berechtigt dadurch zur Hoffnung der Unsterblichkeit der Seele. Sie postulirt ferner eine Welt (ein Reich Gottes), in welchem sich alle vernünftige Wesen dem Sittengesetze von ganzer Seele unterwerfen, und Natur und Sittlichkeit durch ihrem heiligen Urheber in vollendete Harmonie kommen werden. Die Heiligkeit der Sitten macht sie schon in dem gegenwärtigen Leben zur Richtschnur der Handlungen; dagegen verheißt sie die Seligkeit, als das der sittlichen Würdigkeit proportionirte Wohl, erst in einem andern Zustande. Sie erhält dabey das Princip der Moral als Autonomie der Vernunft; denn sie macht das Daseyn Gottes nicht zum Grunde des Sittengesetzes, sondern nur zur Bedingung der Gelangung

zum

zum höchsten Gute; sie bewahrt also auch die Reinigkeit der moralischen Triebfeder, die sie nicht in die Glückseligkeit als die Folge der Tugend setzt, sondern vielmehr in die Vorstellung der Pflicht, deren uneigennützige Beobachtung allein die Würdigkeit zur Glückseligkeit verschaffen kann. In dieser Hinsicht enthält das Christenthum eben so wenig eine Heteronomie, wie die Moral der Vernunft.

Das Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft, dessen Object und Endzweck das höchste Gut ist, führt zur Religion. Diese ist Erkentniß der Pflichten als göttlicher Gebote. Die Pflichten sind zwar nur nothwendige Gesetze des freyen Willens für sich; sie gehen nicht von einem fremden Willen aus, oder werden durch denselben erst sanctionirt; aber sie können und müssen doch zugleich als Gebote Gottes angesehen werden, weil sich die Realisirung des höchsten Gutes, das den Gegenstand unsers moralischen Handelns ausmacht, nur von einem moralisch vollkomnen Wesen hoffen läßt, mit dessen Willen auch der unsrige übereinstimmen muß. Furcht oder Hoffnung sind deßwegen nicht minder von den moralischen Triebfedern ausgeschlossen, weil sie alle wahre Moralität vernichten würden. Die Pflicht und die Achtung vor derselben ist es allein, welche die Moralität des Willens bestimmen muß.

Sofern Gott als Urheber der Harmonie zwischen Sittlichkeit und der ihr angemessenen Glückseligkeit gedacht wird, wobey aber doch die Sittlichkeit lediglich aus dem Sittengesetze der Vernunft in seinen Verhältnissen zum freyen Willen hervorgehen muß, ist auch die Moral lediglich eine Lehre, wie

sich der Mensch der Glückseligkeit würdig mache, nicht aber, wie er glückselig werde. Die Hoffnung zu der Glückseligkeit kann nur die Religion geben, wenn die Würdigkeit vorausgesetzt wird. Aus eben dem Grunde kann auch der letzte Zweck Gottes bey der Weltschöpfung nicht sowohl die Glückseligkeit der Geschöpfe, als vielmehr das höchste Gut seyn, wo die vernünftigen Wesen nur unter der Bedingung ihrer Würdigkeit der Glückseligkeit theilhaft werden können.

Der Glauben übrigens an das Daseyn Gottes aus dem Begriffe der Pflicht hat auch noch die vorzügliche Seite, daß er zugleich auf die Prädicate hinweist, welche der Gottheit beygelegt werden dürfen. Könte man auch durch metaphysische Schlüsse aus der Beschaffenheit der Welt zum Begriffe des Daseyns Gottes gelangen, so wäre doch die Bestimmung dieses Begriffs auf dem Wege der Naturspeculation gar nicht möglich. Wird hingegen die Gottheit als ein Object der praktischen Vernunft angenommen; so kann dies Postulat für das Sittengesetz nur unter der Bedingung statt finden, daß Gott zugleich als ein höchst vollkomnes Wesen dargestellt werde. Gott muß allwissend seyn, um die menschlichen Gesinnungen bis in's Innerste in allen möglichen Fällen und für alle Zukunft zu erkennen. Er muß allmächtig seyn, um die Einstimmung der Glückseligkeit und Würdigkeit (der Natur und Sittlichkeit) hervorzubringen. Er muß ewig seyn, weil die Foderung des Sittengesetzes auf die Ewigkeit geht, also auch Würdigkeit und Glückseligkeit einander ewig entsprechen müssen. Er muß allgegenwärtig, allweise seyn u. w.

Gerade weil die ältern griechischen Philosophen nur auf dem Wege der Naturspeculation das Daseyn und die Eigenschaften Gottes zu erkennen suchten, konten sie keine reine Vernunfttheologie begründen. Wenn sie auch zum Begriffe eines höchsten Urprincips sich erhoben; so vermißten sie doch noch immer einen Grund zur Einsicht in die erfoderliche Beschaffenheit desselben. Erst nachdem Sokrates und seine Schule ihre vorzügliche Aufmerksamkeit auf die Moralphilosophie gerichtet hatten, offenbarte sich ein praktisches Bedürfniß, der Gottheit, statt theoretisch unbestimter Grade der Vollkommenheit, eine absolute Vollkommenheit, und zwar vorzüglich auch in moralischer Hinsicht, beyzumessen. Die theoretische Vernunft konte hierbey weiter nichts thun, als den Begriff aufnehmen, welchen und wie ihn die praktische Vernunft darbot, und ihn höchstens noch durch teleologische Betrachtungen auszuschmücken, dergleichen Sokrates anstellte. Nachher hat sich auch der genau bestimte Begriff der Gottheit nicht wieder ganz aus der Philosophie verloren; ob er gleich oft durch transscendente Speculationen auf mannichfaltige Weise verunstaltet oder verdunkelt wurde.

Bey den Postulaten, die aus dem Bedürfnisse der praktischen Vernunft hervorgehn, muß man übrigens auf die eigenthümliche Natur dieses Bedürfnisses Rücksicht nehmen. Auch die theoretische Vernunft hat das Bedürfniß, die Eigenschaften der Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären. Wenn sie aber zur Erklärung derselben auch eine Gottheit annimt, so ist doch diese Voraussetzung nur eine vernünftige Vermuthung, und der Begriff der Gottheit selbst kann theoretisch nicht genau bestimt werden.

den. Ueberhaupt gründet sich das Bedürfniß der theoretischen Vernunft nur auf Wißbegierde und Neigung. Hingegen das Bedürfniß der praktischen Vernunft gründet sich auf das Bewußtseyn der unbedingten Pflicht, das höchste Gut nach allen Kräften zu realisiren. Die Möglichkeit des höchsten Gutes muß also schlechthin vorausgesetzt werden; folglich müssen auch die Bedingungen dieser Möglichkeit, Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, schlechthin postulirt werden. Diese Postulate beziehen sich auf einen praktisch nothwendigen Zweck. Man kann hier nicht sagen, daß die Vernunft wähle, wie sie, um ein theoretisches Bedürfniß zu befriedigen, Hypothesen wählt; sondern sie gehorcht vielmehr ihrem praktischen Gebote, indem sie die Bedingungen postulirt, durch welche allein das praktische Bedürfniß befriedigt werden mag. Mithin ist es durchaus nicht Neigung, welche das Bedürfniß der praktischen Vernunft bestimmt; sondern dieses beruht auf einer schlechthin nothwendigen praktischen Vernunftabsicht.

Das Verhältniß der theoretischen Vernunft zur übersinnlichen Welt scheint anfangs zwar in Beziehung auf die Erkentniß des Daseyns Gottes, der göttlichen Eigenschaften, und der Unsterblichkeit, für den praktischen Endzweck des Menschen, nach dem höchsten Gute zu streben, sehr unzulänglich zu seyn. Die theoretische Vernunft kann die Aufgaben nicht lösen, deren Lösung die praktische bedarf. Bey genauerer Erwägung erscheint gleichwohl die Proportion des menschlichen Erkentnißvermögens zur praktischen Bestimmung des Menschen unendlich weise und angemessen. Könte die theoretische Vernunft das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele hinreichend

chend erkennen, so würden die Neigungen ihre möglich größte und dauerndste Befriedigung, die Glückseligkeit, fodern; das moralische Gesetz aber würde die Neigungen einschränken, und da wir nun Gott und Ewigkeit mit apodiktischer Gewißheit erkenten; so würden uns diese Ideen so lebhaft vorschweben, und so mächtig auf unsere Willensbestimmung einwirken, daß unsere gesetzmäßigen Handlungen nie einen moralischen Werth erhielten, weil sie nie aus unserer Freyheit entsprängen, indem die meisten aus Furcht, einige vielleicht aus Hoffnung, und gar keine aus dem bloßen Bewußtseyn der Pflicht und der reinen Achtung vor derselben geschehen würden. So würde auf diese Art das ganze moralische Verhalten des Menschen, so lange seine Natur dieselbe bliebe, welche sie gegenwärtig ist, in einen bloßen Mechanismus verwandelt. Bey dem dermaligen Verhältnisse unsers Erkentnißvermögens aber zu unserer praktischen Bestimmung geschieht das nun nicht. Wir haben nur eine dunkle und zweydeutige Aussicht in die Zukunft; das Daseyn des Urhebers und Regenten der Welt, und seine furchtbare Majestät und Herrlichkeit können wir nur muthmaßen, nicht anschauen oder klar beweisen. Auf der anderen Seite fodert das Sittengesetz von uns uneigennützige Achtung, ohne uns etwas mit Zuverlässigkeit zu verheißen oder zu drohen. Erst wenn diese Achtung auf unsern Willen wirksam, und in Bestimmung desselben herschend geworden ist, erlaubt uns das Sittengesetz eine, wiewohl immer nur schwache und unbestimte, Aussicht in das Reich des Uebersinnlichen, die seinem Endzwecke entspricht. Auf diese Weise kann in dem Menschen eine wahrhaft sittliche Gesinnung entstehen, die durch das Bewußtseyn des Gesetzes unmittelbar

bestim-

bestimt wird, und vermöge deren der Mensch sich selbst einen echten moralischen Werth zu erwerben fähig ist. Die Weisheit Gottes erscheint demnach hier eben so anbetungswürdig in dem, was sie dem Menschen an Erkentniß versagte, als in dem, was sie ihm zu Theile werden ließ. Schwerlich hat je ein Philosoph die Schwäche der menschlichen Vernunft besser gerechtfertigt, als auf diese Art von Kant geschehen ist.

Zwischen den theoretischen und praktischen Erkentnissen, und folglich auch zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie, findet ein wesentlicher Unterschied statt, der auf der Verschiedenheit der Principien beruht. Die ursprünglich praktischen Erkentnisse haben das Eigenthümliche, daß sie sich auf den Begriff der Freyheit stützen, nicht der transscendentalen Freyheit, von welcher keine Erkentniß möglich ist, sondern derjenigen, unter welcher man den Willen versteht, sofern dessen Causalität bloß durch das Sittengesetz bestimt wird. Alle übrigen Erkentnisse, die nicht von jenem Freyheitsbegriffe ausgehen, sind entweder theoretische, oder, wenn sie praktisch sind, sind sie doch nur technisch praktische, und setzen die Erfahrung voraus, sind also nicht ursprünglich praktisch.

Die Principien des reinen Verstandesgebrauchs sind constitutiv für die theoretische Erkentniß; die Principien des ursprünglichen Vernunftgebrauches sind constitutiv für die praktische Erkentniß; hierin besteht die Verschiedenheit der Principien. Aber auch als Begriffe beziehen sich die Kategorieen des reinen Verstandes

auf

auf die Natur, und der Mensch als Object der Kategorieen ist sich selbst ein Naturwesen. Hingegen der Gebrauch der reinen (praktischen) Vernunft bezieht sich auf ein Object außerhalb der Natur (die Freyheit), und in Ansehung dieser, sofern sich der Mensch derselben bewußt ist, denkt er sich als ein intelligibles Wesen, von Bestimmungsgründen der Natur unabhängig, und nicht zur Sphäre der Natur gehörig.

Es entsteht demnach die Frage: Wie sind Natur und Freyheit im Menschen mit einander verbunden? Die Freyheit kann niemals in die Natur versetzt werden, weil hier der Begriff derselben sogleich leer und widersinnig wird; denn die Verbindung zwischen der Bestimmung des Willens durch Natururſachen und der Bestimmung eben desselben durch Freyheit ist ganz unbegreiflich. Wohl aber hat die Freyheit einen Sinn, wenn sie auf den Menschen als Subject an sich außerhalb der Natur bezogen wird. Die Möglichkeit der Verbindung aber zwischen dieser zwiefachen Beziehung des Menschen, einerseits auf die Natur, sofern der Mensch Erscheinung ist, andererseits auf ein Subject an sich, sofern er Vernunftwesen ist, erfodert ein transscendentales Princip, das zwischen dem ursprünglichen Verstandesgebrauche, wodurch der Begriff der Natur bestimt wird, und dem ursprünglichen Vernunftgebrauche, worauf sich der Begriff der sittlichen Freyheit gründet, gleichsam in der Mitte zu suchen ist.

Der Verstand ist theoretisch gesetzgebend; die Vernunft praktisch. Zwischen beyden ist die Urtheilskraft in der Mitte. Wie die letztere ein

gesetz-

gesetzgebendes Vermögen seyn könne, läßt sich nicht gleich einsehen; es muß erst aus der genaueren Untersuchung ihrer Natur erhellen. So viel aber ist vorläufig einleuchtend, daß, da es überhaupt nur theoretische und praktische Erkentnisse giebt, keine neue Art der Erkenntnisse durch die etwanige Gesetzgebung der Urtheilskraft begründet werden; sondern daß diese sich lediglich auf die Verbindung zwischen theoretischen und praktischen Erkentnissen beziehen könne. Hierdurch bahnt sich Kant den Uebergang zu einer Kritik der Urtheilskraft *).

Die Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Sie ist entweder bloß subsumirend, wenn das Allgemeine gegeben ist, und sie nur bestimt, daß das Besondre darunter enthalten sey; dann ist sie auch nur ein Gegenstand der allgemeinen Logik. Oder das Allgemeine, worunter sie das Besondere zu ordnen hätte, ist ihr noch nicht gegeben; sondern sie muß es erst suchen, und dann ist sie reflectirend. Der letzte Fall tritt ein bey den einzelnen Naturerscheinungen, da der Verstand nur die Gesetze für die Erkentniß der Natur überhaupt bestimt, aber das Detail derselben unbestimt läßt. Gleichwohl muß auch das Detail der Natur für die Erkentniß Gesetze haben. Diese Gesetze sind zwar empirisch; denn sie sind nicht durch den reinen Verstand gegeben; nach der Einsicht unsers Verstandes mögen sie daher zufällig seyn; aber als Gesetze müssen sie doch ein Princip der Einheit des Mannichfaltigen haben.

Wenn

*) Kritik der Urtheilskraft; Berlin 1790. 8.

Wenn also die Urtheilskraft mit solchen Naturformen zu thun hat, die durch den reinen Verstand unbestimt gelassen sind; so muß sie erst das allgemeine Princip aufsuchen, unter welches sie das Besondre subsumiren könte. Dieses Princip kann nicht in der Erfahrung angetroffen werden, weil es das Mannichfaltige der Erfahrung unter sich, als unter ein Höheres, vereinigen soll, also über dieselbe hinausgehen muß. Eben dieses Princip kann auch nicht constitutiv seyn, wie der reine Verstandesbegriff, ohne welchen die Erkentniß der Natur überhaupt gar nicht möglich wäre; sondern es muß sich selbst immer nach der Natur richten, weil es das Allgemeine von empirischen Gesetzen seyn soll, die der Verstand unbestimt gelassen hat, wo also die Gesetze sich nicht nach dem Principe richten sollen, sondern das Princip nach den Gesetzen.

Jenes Princip der Urtheilskraft besteht nun aber darin, daß sie die Idee eines Verstandes zu Hülfe nimt, um über die Natur reflectiren zu können. Bey jedem Objecte sucht sie nehmlich einen Begriff, der den Grund erklärt, wozu dieses Object vorhanden, warum es wirklich sey; oder sie denkt sich überhaupt einen Zweck, und sucht ferner die Beschaffenheit des Dinges als mit diesem Zwecke übereinstimmend zu erkennen. Das Princip folglich, nach welchem die Urtheilskraft über die Natur reflectirt, ist, die Zweckmäßigkeit der Natur aufzufinden, oder den Grund der Einheit des Mannichfaltigen eines Dinges als in einem Verstande enthalten zu denken.

Durch dieses Princip der Urtheilskraft wird die Natur nicht bestimt, wie der Verstand sie durch

seine Kategorieen bestimt, und wie die praktische Vernunft als Autonomie den Willen; sondern es dient nur, über die Natur nach einer eigenthümlichen subjectiven Regel zu reflectiren. Die Urtheilskraft setzt dabey voraus, daß die Natur mit unserm Erkentnißvermögen zusammenstimme, d. i. daß eine erkennbare Ordnung des Details der Natur vorhanden sey, die als ihren Grund in einem Verstande habend gedacht werden kann und muß. Jene Voraussetzung der Zusammenstimmung der Natur mit unserm Verstande ist zwar keine Hypothese; aber sie ist doch immer nur subjectiv, und wird also auch von uns nur als zufällig erkannt. Die Gegenstände an sich selbst werden durch dies Princip der Urtheilskraft nicht bestimt; denn wir könten uns eine Beschaffenheit der Natur denken, die mit unserm Verstande gar nicht überein käme, in welcher aber auch alsdenn durchaus keine für uns erkennbare Ordnung anzutreffen seyn würde.

Durch die Anwendung des erwähnten Princips der Urtheilskraft zur Erkentniß der Natur suchen wir ein geistiges Bedürfniß zu befriedigen. Diese Befriedigung selbst aber, wenn die Natur die Anwendung des Princips gleichsam bestätigt und rechtfertigt, sehen wir doch als zufällig an, weil wir fühlen, daß sie auch nicht statt finden, oder daß die Natur nicht mit unserm Erkentnißvermögen im Verhältnisse stehen möchte. Die zufällige Erreichung einer jeden Absicht ist mit einem Gefühle der Lust verbunden, und sofern das Princip der reflectirenden Urtheilskraft a priori ist, ist auch das Gefühl der Lust durch einen Grund a priori bestimt. Es komt hierbey lediglich auf die Zweckmäßigkeit des Objects

für die Reflexion unsers Erkentnißvermögens an; ob das Object nützlich oder schädlich, also praktisch zweckmäßig für unser Begehrungsvermögen sey, oder nicht, komt hier gar nicht in Anschlag. Daß aber das Gefühl der Lust mit der bemerkten Zweckmäßigkeit der Natur verbunden sey, sagt unser Bewußtseyn deutlich genug. Die Erkentniß der Natur durch den Verstand nach allgemeinen Gesetzen (den Kategorieen) gewährt kein Vergnügen; der Verstand bestimt hier schlechthin; er kann nicht anders erkennen, als wie er erkennt; er erreicht auch seine Absicht immer, und muß sie erreichen, weil die Erkentniß der Natur überhaupt als solche, nur unter der Bedingung jener allgemeinen Gesetze gegeben ist. Bemerken wir hingegen die Einstimmung einzelner Wahrnehmungen von Objecten zu einem besondern empirischen Gesetze, und wiederum die Vereinbarkeit mehrer besonderer Gesetze unter einem ihnen gemeinschaftlichen Principe; so verschafft dieses ein Lustgefühl, das geistig ist, und fortdauert, auch wenn wir mit dem Systematischen der besondern Naturgesetze ganz vertraut geworden sind.

Man muß in der Vorstellung eines Objectes die ästhetische und die logische Beschaffenheit desselben unterscheiden. Jene ist blaß subjectiv, und steht in gar keiner Beziehung zum Objecte; diese betrifft dasjenige, was auf irgend eine Weise, formal oder material, zur Bestimmung der Erkentniß des Gegenstandes dient, also nicht sowohl auf das Subject sich bezieht, ob es gleich von demselben ausgeht und ihm angehört, als vielmehr auf das Object. Was nun in der Vorstellung des Objects in unmittelbarer Beziehung zum Subjecte steht, ist

die subjective Lust oder Unlust, die sich mit einer Vorstellung verbindet. Diese kann niemals ein Erkentnißstück seyn oder werden, weil sie nur gefühlt wird. Sie kann die Folge oder Wirkung einer Erkentniß seyn; aber diese selbst wird dadurch weder bestimt, noch erweitert. Die Zweckmäßigkeit aber, welche wir in unserm Urtheile einem Dinge beylegen, ist keine Beschaffenheit des Dinges, welche als solche wahrgenommen werden könte; sie wird nur mit der Vorstellung des Dinges verbunden gedacht. Eben diese Vorstellung der Zweckmäßigkeit des Objects kann auch vor der Erkentniß desselben hergehen, und mit der Wahrnehmung desselben unmittelbar verknüpft werden, selbst ohne daß wir eine Erkentniß des Dinges beabsichtigen.

Wenn uns ein Gegenstand in der Vorstellung ein Lustgefühl erweckt, und bloß darum zweckmäßig genannt wird, weil bey dieser Zweckmäßigkeit eine subjective Beziehung statt findet; so ist dieses eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. Sinnlichkeit und Verstand müssen gemeinschaftlich zur Erkentniß empirisch gegebener Gegenstände beytragen. Dies setzt voraus, daß schon in der ursprünglichen Einrichtung beyder Vermögen a priori ein harmonisches Verhältniß statt finde, vermöge dessen sie als Fähigkeiten einhellig wirken können. Die Natur des Gemüths bringt es aber mit sich, daß wir an einer Vorstellung Gefallen finden, welche jenem harmonischen Verhältnisse der Sinnlichkeit und des Verstandes entspricht. Jede Anschauung der Form eines Objects demnach, welche Einheit des Mannichfaltigen in der Anschauung ausdrückt, und deßwegen leicht in einen Begriff verwandelt werden könte,

da

da sie in einer Thätigkeit der sinnlichen Einbildungskraft besteht, die mit einer Regel der Verstandesthätigkeit harmonirt, obwohl nicht nach dieser erfolgt, bewirkt ein Lustgefühl, oder das sogenannte ästhetische Wohlgefallen, die Geschmackslust.

Diese Lust entspringt schon aus der bloßen Anschauung, ohne daß der Verstand es auch nur versuchte, sich einen deutlichen Begriff von dem Objecte zu machen, und selbst wenn er gar nichts bey dem Gegenstande zu denken antrifft, ja nicht einmal bestimmen kann, was er ist. Drückt ein durch die sinnliche Einbildungskraft vorgestellter Gegenstand in der Anschauung Einheit und Regel aus, so daß die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der Handelnsweise des Verstandes harmonirt, so bezeichnet er für die reflectirende Urtheilskraft ihrem Principe gemäß eine subjective formale Zweckmäßigkeit, eben weil er ein harmonisches Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes erzeugt, welches immer mit einem Lustgefühle unmittelbar verbunden ist. Ein solcher Gegenstand heißt überhaupt schön. Das Gefühl des Schönen erfodert aber, daß der Uebergang der Vorstellung des Gegenstandes in der Anschauung zu einem Begriffe leicht geschehen könne. Es kann aber auch der Fall seyn, daß dieser Uebergang nicht so leicht ist, weil der Verstand mit der Synthesis des durch die Einbildungskraft Dargebotnen nicht fertig werden kann; und dann entsteht ein Gefühl der Unlust. Wird die Unerreichbarkeit der synthetischen Einheit, und dadurch eines Verstandesbegriffs, Ursache, daß wir die Synthesis auf einen Vernunftbegriff beziehen, so entspringt hieraus das Gefühl des Erhabnen. Alle Beurtheilung der

Gegenstände als schön oder erhaben ist also ästhetisch.

Demnach zerfällt die Untersuchung der reflectirenden Urtheilskraft als eines besondern Vermögens in zwey Haupttheile. Der erste geht die ästhetische Beurtheilung des Schönen und Erhabnen an, wo das Lustgefühl auf der formalen subjectiven Zweckmäßigkeit des vorgestellten Gegenstandes beruht, und macht die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft aus. Der andere betrifft die teleologische Beurtheilung der Natur, die sich auf die objective Zweckmäßigkeit derselben bezieht, und weil sie mit keinem Lustgefühle verbunden ist, sich von der ästhetischen unterscheidet. Dieser macht die Kritik der teleologischen Urtheilskraft aus.

Das ganze Gebiet der Transscendentalphilosophie läßt sich nunmehro in folgender Tafel übersehen:

Vermögen des Gemüths.	Erkenntnißvermögen.	Principien a priori.	Anwendung auf
Erkenntnißvermögen.	Verstand.	Gesetzmäßigkeit.	Natur,
Gefühle der Lust und Unlust.	Urtheilskraft.	Zweckmäßigkeit.	Kunst,
Begehrungsvermögen.	Vernunft.	Endzweck.	Freyheit.

Die ästhetische Beurtheilung eines Gegenstandes erstreckt sich lediglich auf das Wohlgefallen, welches die Vorstellung desselben erzeugt, und sie ist darin von der logischen Beurtheilung wesentlich verschieden, als welche nur die Merkmale des Gegenstandes betrifft, wodurch die Erkenntniß desselben bestimmt wird. Ein schöner Gegenstand kann daher logisch beurtheilt werden in Beziehung auf seine Merkmale, und

ästhetisch in Beziehung auf das Wohlgefallen, welches er erweckt.

So wie das Schöne, läßt sich auch das Angenehme und Gute ästhetisch beurtheilen; nur ist die Art des damit verbundenen Wohlgefallens verschieden. Das Wohlgefallen am Schönen entspringt weder aus dem unmittelbaren Eindrucke des Gegenstandes, wie bey dem Angenehmen; noch setzt es einen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand seyn soll, wie bey dem Guten; sondern es hat seinen Grund in dem Vorstellungszustande, wie bey der Beurtheilung des Gegenstandes selbst. Das Bewußtseyn der Leichtigkeit der Zusammenstimmung des vorgestellten Mannichfaltigen zu einem Begriffe ist das Gefühl des Schönen. Der Begriff, mit welchem das Mannichfaltige der Anschauung zusammenstimmen soll, wird nicht bestimt gedacht, wie beym Guten; sondern das ästhetische unmittelbar mit Wohlgefallen verbundene Urtheil über das Schöne, setzt nur die Zusammenstimmung des wahrgenommenen Mannichfaltigen mit einem Begriffe überhaupt voraus.

Da also das Wohlgefallen am Schönen durch die Beurtheilung des schönen Gegenstandes selbst erzeugt wird; so kann dieselbe vorzugsweise und ausschließend eine ästhetische Beurtheilung genannt werden. Das Gefühl des Angenehmen bedarf der Beurtheilung gar nicht; das Wohlgefallen am Guten setzt sie zwar voraus; es hat aber in der Beurtheilung seinen Grund nicht. Hingegen das Wohlgefallen am Schönen besteht im Bewußtseyn der Beurtheilung selbst; es können folglich auch die Urtheile

über das Schöne allein reine Geschmacksurtheile heißen.

Das Eigenthümliche dieser reinen Geschmacksurtheile läßt sich nach dem Leitfaden der Kategorieen bestimmen. In Ansehung der Quantität sind sie objectiv particular und subjectiv allgemein. Wegen der subjectiven Allgemeinheit der reinen Geschmacksurtheile kann der Geschmack als ein Gemeinsinn (sensus communis) betrachtet werden. Ein jeder Mensch muthet dem andern vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und des Verhälnisses der Seelenkräfte zu, daß dieser einen schönen Gegenstand eben so beurtheilen, und sich eben so daran vergnügen werde, wie jener; ob er gleich die objective Nothwendigkeit dieser Uebereinstimmung seines Geschmacksurtheils mit dem Anderer nicht daraus folgert. Auch unterscheidet sich hierdurch das reine Geschmacksurtheil von der Beurtheilung des Angenehmen und Guten. Das Angenehme ist auch nur subjectiv particular; allein Niemand setzt voraus, daß das, was er für angenehm hält, schlechthin angenehm sey; das Schöne hingegen hält er subjectiv schlechthin für schön, gleichsam als ob es auch objectiv dafür anerkannt werden müßte. Das Gute und Vollkomne gefällt auch allgemein, wie das Schöne; aber jenes gefällt durch einen Begriff, welchem ein Object entspricht; dieses gefällt allgemein ohne allen Begriff.

Der Qualität nach ist das reine Geschmacksurtheil immer ästhetisch, und niemals logisch. Es wird nur darin ein subjectives Lustgefühl ausgesagt, das sich mit der Vorstellung des Gegenstandes verbin-

verbindet; indem die reflectirende Urtheilskraft den Begriff sucht, wodurch das Object sich denken ließe, und wir uns nun der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen mit diesem möglichen Begriffe bewußt werden. Daher ist das Wohlgefallen am Schönen auch ohne alles *Interesse*, d. i. wir begehren nicht gerade, daß der Gegenstand der schönen Vorstellung existire. Die Gefühle des Angenehmen, des Nützlichen, sind dagegen nicht uninteressirt; denn sie erregen die Begierde, die Objecte derselben zu besitzen. Das Wohlgefallen am Guten ist freylich auch ohne Interesse, und kann deswegen mit dem Wohlgefallen am Schönen verbunden werden; aber die Art des Wohlgefallens ist doch sehr verschieden. Bey dem Guten entspringt es aus der bemerkten Zusammenstimmung des Objects mit einem bestimten Begriffe; bey dem Schönen ist es der Zustand der Reflexion, wo ein Begriff gesucht wird, und wir uns des Zusammenhanges des Objects mit einem möglichen Begriffe bewußt sind, der das Wohlgefallen erzeugt. Das Angenehme *vergnügt*; das Schöne *gefällt*; das Gute wird *gebilligt*.

Was die *Relation* des reinen Geschmacksurtheils betrifft, so ist die Schönheit nicht ein objectives Prädicat des Gegenstandes, das ihm selbst anhaftete, und vermöge dessen wir ihn als schön beurtheilten; so wie wir einen Gegenstand im Gegentheil unangenehm finden des Eindruckes wegen, den er auf unser sinnliches Gefühl macht. Alle Relation, welche das reine Geschmacksurtheil enthält, erstreckt sich lediglich auf das Verhältniß der Vorstellkräfte zu einander, das sich als freyes Spiel ihrer gegenseitigen Thätigkeit äußert. Die *Zweckmäßigkeit*,

welche hier statt findet, ist bloß eine subjective, ein Vorstellungszustand, der der Erzeugung einer Erkentniß angemessen ist, keine objective. Sie ist auch nur formal, d. i. eine Zweckmäßigkeit, bey welcher weder subjectiv noch objectiv ein realer Zweck vorgestellt wird.

Die objective Zweckmäßigkeit eines Dinges besteht darin, wenn das Mannichfaltige mit einem vorhergehenden Begriffe, von dem, was das Ding seyn soll, zusammenstimt. Sie ist entweder eine äußere, oder innere; jene ist Nützlichkeit, diese ist Vollkommenheit des Dinges. Das Wohlgefallen am Nützlichen aber ist kein freyes Wohlgefallen, wie das am Schönen; jenes verträgt sich mit diesem so wenig, daß es ihm vielmehr Abbruch thut. Das Wohlgefallen am Vollkomnen ist freylich ohne Interesse, und daraus läßt sich einsehen, warum Baumgarten und einige Andere das Schöne für eine sinnliche undeutlich erkante Vollkommenheit gehalten haben.

Nach dieser Erklärung wäre der Unterschied zwischen dem Schönen und Vollkomnen bloß logisch und subjectiv, so daß, was der Eine durch seine sinnliche undeutliche Vorstellung als schön erkenne, der Andere durch seinen deutlichen Begriff für eine Vollkommenheit nehme. Was demnach für den Einen schön ist, würde für den Andern vollkommen seyn, und umgekehrt. Allein der Unterschied zwischen dem Schönen und Vollkomnen ist nicht von der Art; es wird einem Jeden zugemuthet, daß er das Schöne für schön, und das Vollkomne für vollkommen halte, und beyde nicht verwechsele. Die

Voll-

Vollkommenheit erfodert allemal einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, zu welchem das Mannichfaltige des Dinges zusammenstimmen soll. Die Beurtheilung der Schönheit hingegen ist von einem solchen Begriffe ganz unabhängig, und hierin liegt der wahre Unterschied zwischen dem Schönen und Vollkomnen. Weil inzwischen das Wohlgefallen am Vollkommnen frey von Interesse und allgemeingültig ist, wie das Wohlgefallen am Schönen, so ist auch eine Vereinigung des Vollkommnen mit dem Schönen möglich.

Man unterscheidet daher eine freye Schönheit (pulchritudo vaga) von einer anhaftenden (inhaerens). Jene wird durch keinen vorhergehenden Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, bedingt. Dergleichen freye Schönheiten sind Blumen, Schmetterlinge, Zeichnungen, Verzierungen der Zimmer, wie Laubwerk, Tapeten u. w. Die anhaftende Schönheit setzt den Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit des Dinges voraus, durch welchen die Schönheit bedingt wird. Es gehört dahin die Schönheit von Menschen, Thieren, Gebäuden u. dgl. Merkwürdig ist, daß das Urtheil über die Vollkommenheit der Dinge das Urtheil über die Schönheit derselben einschränkt und umgekehrt. Als freye Schönheit kann ein Gegenstand gefallen, und dennoch in Hinsicht auf seine objective Zweckmäßigkeit misfallen; es kann auch das Gegentheil hiervon statt finden. Deswegen sind die Urtheile über schöne Gegenstände so oft mit einander im Widerstreite. Der Eine denkt nicht an die objective Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, und beurtheilt es lediglich als freye Schönheit; der Andere achtet das Object als freye

Schön-

Schönheit nicht, und bestimt sein Urtheil bloß nach dem Begriffe der objectiven Zweckmäßigkeit. Wenn der letztere nun die Vollkommenheit vermißt, erklärt er auch den Gegenstand für nicht schön.

Sofern die Schönheit kein objectives Prädicat der Dinge, und nicht durch Begriffe bestimbar ist, sondern bloß im Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einem möglichen Begriffe besteht, kann es auch keine Wissenschaft des Schönen geben, keine objective Geschmackstheorie, welche die Natur des Schönen in Begriffen bestimte, und aus welcher sich Geschmack lernen ließe. Wohl aber läßt sich eine Kritik des Geschmacksvermögens aufstellen, die von der Art abstrahirt wird, wie sich das Lustgefühl bey der Beurtheilung schöner Gegenstände im Subjecte äußert. Eine solche Kritik und die ihr gemäß hervorgebrachten Werke der Kunst, können Muster des Geschmacks heißen. Die Uebereinstimmung verschiedener Zeiten und Völker im Urtheile über schöne Producte ist ein empirisches Kriterium, daß diese Producte Muster des Geschmacks seyen. Da hier aber so viel von der Subjectivität abhängt, so ist das Kriterium immer schwankend und ungewiß. Wer ein Muster des Geschmacks nachahmt, und auch wirklich erreicht, beweißt nur Geschicklichkeit, allein noch keinen eigenen Geschmack. Nur dann kann sich Jemand diesen beymessen, wenn er selbst schöne Darstellungen hervorzubringen, und die Kunstproducte Anderer nach einem eigenen unabhängigen Maaßstabe zu würdigen vermag.

Es

Es gehört hierzu das Bewußtseyn eines Maximum's des Schönen selbst, oder doch eines Bestrebens, sich dasselbe einzubilden, um eigene und Anderer Kunstproducte damit zu vergleichen, und den Grad ihrer Schönheit danach abzumessen. Die Vorstellung eines Maximum's, welches selbst wir nicht realisiren, sondern dem wir uns nur nähern können, heißt eine Idee, und der Gegenstand derselben ein Ideal. Gleichwohl hat doch nicht jede Schönheit ohne Ausnahme ein Ideal. Die freye Schönheit hat kein Maximum als Maaßstab, mit dem sie verglichen werden könte; eine schöne Blume, eine schöne Landschaft sind schlechthin schön; ein Ideal davon kann nicht existiren. Demnach kann es nur von der anhaftenden Schönheit ein Ideal geben. Denn der Begriff der Vollkommenheit, welcher alsdenn bey der ästhetischen Beurtheilung zum Grunde liegt, läßt Grade zu, folglich auch ein Maximum. So kann die Schönheit eines Menschen Grade haben, danach sich ein höherer Grad der Vollkommenheit mit der Schönheit verbindet. Allein auch nicht jede anhaftende Schönheit ist eines Ideals fähig, sobald der höchste Grad der objectiven Zweckmäßigkeit schlechthin unbestimbar ist. Von einem schönen Gebäude, einem schönen Gartenhause, läßt sich kein Ideal denken, wiewohl eine Gradation des Schönen im Verhältnisse zur Gradation des Vollkomnen möglich ist.

Nur der Mensch ist unter allen Gegenständen der einzige, dessen Begriff durchgängig so bestimt werden kann, daß ein Ideal von ihm denkbar ist. In Beziehung auf die Menschheit allein kann sich also auch nur das Ideal des Schönen darstellen. Zur

Hervor-

Hervorbringung dieses Ideals ist aber erstlich erfoderlich die ästhetische Normalidee, die in der Phantasie jedes Menschen von Geschmack existirt, und ihm zum Maaßstabe dient, wonach er die Schönheit anderer Menschen beurtheilt. Selbst die Natur scheint dem Menschen nach einem solchen Schema zu produciren, wiewohl vielleicht kein Individuum demselben völlig entspricht. Der Ursprung der Normalidee ist nicht in der Erfahrung zu suchen, da in der Erfahrung kein mit ihr völlig zusammenstimmendes Object vorkomt, ungeachtet die Erfahrung nach derselben beurtheilt wird. Es scheint, daß das Mittelmaaß der Formen derselben Gattung, die Jemand wahrgenommen hat, die ästhetische Normalidee gewähre; so daß, wenn Jemand z. B. viele Menschen gesehen hat, die arithmetische Mittelzahl ihrer Größen diejenige ist, welche die ästhetische Normalidee ausmacht. Das eigentliche Object dieser ist aber nicht Schönheit, sondern Vollkommenheit, und weil die Erfahrung eines Jeden, insbesondre ganzer Völker, hierin sehr verschieden ist; so ist auch die ästhetische Normalidee bey Jedem, und insbesondre bey ganzen Völkern verschieden. Der Neger, der Sinese, hat daher eine andere ästhetische Normalidee, als wie der Europäer und der Patagone.

Zum Ideale des Schönen gehört 2) die Vernunftidee des Vollkomnen. Der höchste Grad der Vollkommenheit, welcher sich denken läßt, ist das Sittlich Gute, und wenn sich dieses in der Darstellung eines schönen Menschen ausdrückt, so erhält dieselbe dadurch ihre höchste Vollendung. Nicht der sinnliche Reiz des Objects macht das Ideal wohlgefällig; und dennoch erweckt es das höchste Interesse,

teresse, woraus auch erhellt, daß die Beurtheilung desselben nicht bloß ästhetisch, sondern zugleich logisch ist. Da in der Erfahrung ein solches Ideal nicht vorkomt, so kann die Idee desselben nur subjectiv erzeugt werden; aber auch diese Idee setzt eine hohe Energie der Einbildungskraft und eine zum Sittlich-Guten schon gebildete Seele voraus. Das Vollkomne vereinigt mit dem Schönen erhöht das Wohlgefallen, anstatt daß die Verbindung mit dem Angenehmen ihm Abbruch thut. Der Reiz darf bey der Schönheit nie Zweck seyn; er darf nur als ein untergeordnetes Mittel wirken, um die Richtung der Aufmerksamkeit zu befördern. Selbst äußere Zierrathen, die nicht zur inneren Darstellung eines schönen Objects gehören, können die Schönheit desselben nur erhöhen, wenn sie selbst eine schöne Form haben.

Der Form nach drücken die schönen Sinnengegenstände, sie mögen Objecte des äußern oder innern Sinnes seyn, eine Gestalt oder ein Spiel aus. Das letztere ist wiederum entweder Spiel der Gestalten im Raume, wie die Mimik und der Tanz, oder es ist ein bloßes Spiel der Empfindungen in der Zeit, wie die Musik. Mit dem Spiele der Gestalten kann sich der Reiz der Farben verknüpfen, so wie mit dem Spiele der Empfindungen der Reiz der Töne. Aber die eigentliche Schönheit gründet sich doch nur bey den Gestalten auf die Zeichnung, und bey der Musik auf die Composition.

Betrachtet man endlich die reinen Geschmacksurtheile nach ihrer Modalität, so sind sie nothwendig; allein die Nothwendigkeit ist keine objective, sondern

sondern nur eine subjective. Bey dem Angenehmen denke Jeder die Zusammenstimmung seines Gefühles mit dem Gefühle eines Andern bloß als möglich; hingegen bey dem Schönen fodert er, daß, weil er selbst etwas schön findet, es Jeder Andere auch so finden soll. Da inzwischen das Geschmacksurtheil immer nur ein subjectives Gefühl ausdrückt, so ist die Zumuthung an den Andern, daß er dasselbe Urtheil fälle, nur subjectiv nothwendig; die objective Nothwendigkeit derselben wird damit nicht zugleich eingesehen. Das Schöne ist demnach in Ansehung der Modalität Etwas, das ohne Begriff als Gegenstand eines subjectiv nothwendigen Wohlgefallens erkant wird.

Mit dem Schönen hat das Erhabene gewisse Merkmale gemeinschaftlich; in andern ist es von ihm verschieden. Beyde gefallen durch sich selbst ohne Beziehung auf einen Zweck; beyde beruhen weder auf bloßer sinnlicher Wahrnehmung, noch werden sie durch einen Verstandesbegriff bestimt; sondern sie gründen sich auf ein Reflexionsurtheil über das Verhältniß der Anschauung eines Objects mittelst der Einbildungskraft zum Verstande als Vermögen der Begriffe, und der Vernunft als Vermögen der Ideen. Auch die Urtheile über das Erhabene werden subjectiv für allgemeingültig angenommen, und der Geschmack am Erhabenen ist also ebenfalls ein Gemeinsinn in seiner Art.

Die Verschiedenheit der Merkmale des Schönen und Erhabenen besteht hingegen in Folgendem. Das Urtheil über das Erhabene ist sicherer allgemeingültig, als das Urtheil über das Schöne. Die

Men-

Menschen kommen eher darin mit einander überein, daß ein Gegenstand erhaben, als darin, daß ein Gegenstand schön sey. Die Form des Schönen muß immer eine bestimmte Grenze haben; die Form des Erhabnen kann grenzenlos seyn, und das Wohlgefallen daran wird durch die Grenzenlosigkeit selbst erhöht. Das Wohlgefallen am Schönen beruht folglich auf der Qualität. Das Wohlgefallen am Erhabnen auf der Quantität.

Das Schöne gefällt in der unmittelbaren Auffassung mittelst der Phantasie, und das Gemüth ist dabey in einer contemplativen Ruhe; das Wohlgefallen am Erhabnen erfodert erst eine Anstrengung der Phantasie, und ist eine Folge dieser Anstrengung; das Gemüth ist also dabey in einer gespannten Thätigkeit.

Das Wohlgefallen selbst aber in der Beurtheilung des Erhabnen entsteht auf diese Weise. Die Phantasie bestrebt sich bey der Anschauung eines Gegenstandes diesen in ein Bild zusammenzufassen, und dem Verstande einen Begriff des Objects zu verschaffen. Da sie aber die Synthesis des Bildes nicht zu bewirken vermag; so erregt das Bewußtseyn der Unerreichbarkeit des Gegenstandes in der Vorstellung ein Gefühl der Unlust. Dieses geht gleichwohl in ein positives Lustgefühl über, wenn bald darauf die Phantasie nach geschehener Anstrengung sich wirklich des Bildes vom Objecte bemächtigt, oder den Gegenstand auf eine Vernunftidee bezieht, in welcher die absolute Totalität gedacht wird, die der Verstand nicht erreichen kann. Wie also in der Beurtheilung des Schönen das Mannichfaltige der Anschauung auf einen mög-

lichen Verstandesbegriff bezogen wird; so wird in der Beurtheilung des Erhabnen das Mannichfaltige der Anschauung auf eine Vernunftidee bezogen, und die Zusammenstimmung jenes mit dieser bewirkt ein Wohlgefallen.

Merkwürdig ist hierbey, daß in der Beurtheilung des Schönen das Object selbst schön genannt werden kann, sofern die Einheit des Verstandes, auf welche die Phantasie hinspielt, die objective Gültigkeit der Vorstellung ausmacht. Allein in der Beurtheilung des Erhabnen kann das Object nicht erhaben genannt werden; denn es ist das Gemüth selbst, das sich einer Erhebung bewußt wird, und dieses Bewußtseyn erfolgt erst, nachdem das Gemüth das gegebene Mannichfaltige verlassen hat, und die Vorstellung auf eine Vernunftidee bezieht, die objectiv nie gegeben werden mag.

Die Einbildungskraft bezieht das Erhabene entweder auf das Erkentnißvermögen, oder auf den Willen. Im erstern Falle wird der Gegenstand als eine Größe vorgestellt, und heißt mathematisch erhaben. Im andern Falle wird er als eine Kraft vorgestellt, die wie die Kraft des Willens wirkt, und heißt dynamisch erhaben. Das Erhabene ist allemal groß; aber das Große ist nicht allemal erhaben. Dies beruht auf dem Unterschiede einer absoluten Größe, die schlechthin vorgestellt, und einer Größe, die relativ bestimmt wird. Die letztere ist ein Vergleichungsbegriff; denn sie bedarf immer einer anderen Größe als Maaßstabes, die ein Verstandesbegriff ist; daher kann sie nie ein Lustgefühl erzeugen, und komt für

das

das Aesthetisch-Erhabene überhaupt gar nicht in Erwägung. Die erstere aber bedarf keines Maaßstabes, sondern wird in der unmittelbaren Reflexion als Größe vorgestellt; sie drückt nur ein Verhältniß aus, worin ein Object zur Fassungskraft der Phantasie steht, und ist also eine Aeußerung der reflectirenden Urtheilskraft. Daher ist die Vorstellung der absoluten Größe auch zu weiter nichts brauchbar, als zu einem ästhetischen Gefühle, d. i. zum Fundamente des Erhabnen, denn es wird dadurch gar kein Begriff bestimt, wie groß das Object sey. Man kann deßwegen die absolute Größe auch als eine solche erklären, die bloß sich selbst gleich ist.

Auch findet noch ein anderer wichtiger Unterschied zwischen der relativen oder logischen und der absoluten Größe statt. Jene ist unendlich; diese ist endlich; es muß wenigstens bey ihr, soferne sie eine ästhetische Größe seyn soll, ein Maximum geahnet werden. Wenn nehmlich die Apprehension auch bey einer in der That logisch unendlichen Größe so weit fortgeschritten ist, daß das Bewußtseyn der zuerst aufgefaßten Theile zu erlöschen anfängt, die Apprehension also des Ganzen nicht weiter möglich ist; so entsteht ein Zustand der Unlust, der das Gemüth bestimt, um sich desselben zu entledigen, den Gegenstand auf die Vernunftidee der Totalität der Bedingungen zu beziehen, welche Beziehung als Erhebung des Gemüths ein Lustgefühl erzeugt. Wenn demnach die absolute Größe das Maaß erreicht hat, über welches für ein beurtheilendes Subject kein höheres Maaß möglich ist, so führt die Vorstellung von jener Erhabenheit mit sich. Dies höchste Maaß wird nicht durch den Verstand gedacht, sondern durch die

Fassungskraft der Phantasie bestimt. Uebrigens ist die Urtheilskraft auch bey Betrachtung des Erhabnen bloß reflectirend, nicht bestimmend. Wird der Zweck eines Gegenstandes in einem bestimten Begriffe gedacht, und vernichtet die Größe desselben diesen Zweck, so ist der Gegenstand ungeheuer. Wird der Begriff auf eine solche Art dargestellt, die für jede Darstellung desselben fast zu groß ist, so heißt der Gegenstand kolossalisch.

Die absolute Größe ist entweder protensiv oder extensiv. Jene besteht in einer langen Zeitdauer, die mittelst des innern Sinnes wahrgenommen wird, so daß die Phantasie diese Reihe in hoher Geschwindigkeit durchläuft, und hernach in eine Einheit zusammenfaßt. So sind das Bild der Ewigkeit, die Vorstellung der Weltgeschichte protensive Größen. Die extensive ästhetische Größe betrifft die Ausdehnung im Raume, und kann ursprünglich nur mittelst des Gesichtssinnes eingebildet werden. Eine erhabene extensive Größe ist z. B. die Vorstellung des Weltmeers. Die Phantasie kann aber auch die Vorstellung des äußern Sinnes noch erweitern, die sich auf den wirklichen Eindruck gründet.

Der absoluten entweder protensiven oder extensiven Größe des Mathematisch-Erhabnen steht die intensive Größe des Dynamisch-Erhabnen gegen über. Da diese sich auf Kraft bezieht, folglich auch auf Alles, was sich mit dem menschlichen Willen und dessen Wirkungsart parallelisiren läßt; so kann sie nicht nach Raum und Zeit, sondern lediglich nach Graden geschätzt werden. Das dynamisch Erhabne ist eine solche absolute Größe einer intensiven

Kraft,

Kraft, deren Grad die höchste Anstrengung der Phantasie zu seiner Auffassung verlangt, oder gar nicht völlig aufgefaßt werden kann, außer nur durch Beziehung der Vernunftidee von absoluter Totalität, wie z. B. die Vorstellung der Allmacht Gottes.

Von dem Dynamisch-Erhabnen ist wiederum wohl zu unterscheiden die logisch dynamische Größe, die auf einem bloßen Verstandesbegriffe beruht, aber nicht mit ästhetischem Wohlgefallen verbunden ist. Nach der Verschiedenheit der Kräfte theilt sich das Dynamisch-Erhabne in mehr Zweige. Die Kräfte sind entweder Naturkräfte, oder Kräfte des Erkentnißvermögens, oder Kräfte des Willens. Bey allen kann sich ein ästhetisches Maximum intensiver Größe für die Beurtheilung des Subjects offenbaren, und daher lassen sich drey Gattungen des Dynamisch Erhabnen annehmen: a) Das Physisch Dynamisch Erhabne; b) Das Intellectuell Dynamisch Erhabne; c) Das Praktisch Dynamisch Erhabne.

Zu der ersten Gattung gehören alle Naturerscheinungen, die mit ausserordentlicher Schnelligkeit und Heftigkeit verbunden sind, z. B. der Bliß; oder in deren Wirkungen sich eine furchtbare Macht äußert, z. B. Stürme, Erdbeben, Wasserfluten; die Werke menschlicher Arbeitsamkeit und Kunst, die den höchsten Aufwand von Kraft voraussetzen; die höchsten Aeussetungen der Leidenschaften von Menschen und Thieren, wenn diese als bloße Naturphänomene angesehen werden. Die zweyte Gattung bezieht sich auf außerordentliche Geistesfähigkeiten, die sich auf eine solche Art an den Tag legen, daß sie durch Sinn und Phantasie wahrgenommen werden können, wie in Kunstwerken, Dichterwerken, philo-

sophischen Werken, u. a., wenn man sich die Geisteskraft ihrer Urheber vorstellt, die sie hervorbrachte. Die dritte Gattung hat zum Objecte die dynamische Größe der praktischen Gesinnung. Alles Sittlich-Gute, die Tugend überhaupt, hat immer Ansprüche auf unsere Achtung, und erwirbt sich auch dieselbe. Allein nicht jede tugendhafte Handlung, um deren willen wir ihren Urheber hochachten, ist zugleich eine moralisch große Handlung. Es komt hier vornehmlich auf eine außerordentliche Stärke der moralischen Gesinnungen an, die sich im Handeln eines Menschen zeigt, und diese hängt wieder von der Größe der Hindernisse ab, die für ihn zu überwinden waren, um seine Tugend zu behaupten. Es kann aber auch höchst unmoralische Handlungen geben, denen wir doch Größe und Erhabenheit beylegen. Nur ist dieses alsdenn keine moralisch dynamische Größe, sondern eine physische oder intellectuelle.

Bey den verschiedenen Arten des Dynamisch Erhabnen ist auch ein verschiedener Grad des ästhetischen Wohlgefallens bemerklich, danach es physisch, oder intellectuell, oder moralisch groß ist. Am höchsten steigt das Wohlgefallen am Erhabnen, wenn es eine moralische Größe betrifft. Diese können wir nur bey vernünftigen Wesen, und außer ihnen in der Natur gar nicht antreffen; gerade wie Schönheit, wenn sie sich mit moralischer Vollkommenheit verschwistert, was nur bey Menschen geschehen kann, das Ideal des Schönen ausmacht; so macht auch moralische Größe das Ideal des Erhabnen aus. In einem Menschen können alle Gattungen des Erhabenen vereinigt seyn. Der erhabenste Gegenstand für die Vorstellung überhaupt ist die Gottheit.

Mit

Mit dem Erhabenen ist nicht zu verwechseln das Furchtbare. Dieses kann sich mit der Vorstellung jenes verbinden, und unter einer gewissen Bedingung dieselbe erhöhen; es kann sie aber auch schwächen und gänzlich vernichten. Furchtbar ist dasjenige, was Gewalt über uns hat, und dessen Macht zugleich unserm Widerstande überlegen ist. Wird ein Object vorgestellt, so erweckt das Bewußtseyn seiner Macht und Ueberlegenheit in Vergleichung mit unserer Kraft ein Gefühl der Unlust; oder die Vorstellung des Furchtbaren an sich selbst ist immer mit einem Misfallen verbunden. Daher derjenige, der sich vor einem Gegenstande fürchtet, zu nichts weniger gestimt ist, als die Erhabenheit desselben zu beurtheilen, und sich dem dieses begleitenden Lustgefühle zu überlassen. Betrachtet aber das Subject den furchtbaren Gegenstand so, daß es zugleich das Gefühl der Unabhängigkeit von der Gewalt desselben in sich hervorruft; so geht das Gefühl der Unlust, welches die Furchtbarkeit des Gegenstandes an und für sich erweckte, in ein Wohlgefallen über. Wenn der Mensch der Furchtbarkeit des Gegenstandes das Bewußtseyn seiner sittlichen Würde entgegensetzt, und sich dadurch über jene erhebt, wird er selbst ein erhabener Gegenstand. Diese Art der Beurtheilung des Erhabenen bedarf aber schon der Cultur der sittlichen Anlage, und findet in Gemüthern, denen diese fehlt, nicht statt. Man sagt von Jemanden, der nicht in unsere Beurtheilung des Schönen einstimt, er habe keinen Geschmack. Eben so kann man von dem, der für das Erhabene nicht empfänglich ist, urtheilen, er habe kein Gefühl; weil die Cultur des moralischen Gefühls zur Beurtheilung des Erhabenen vorausgesetzt wird, und die letztere ohne

 jene

jene wenigstens nicht so vollendet wird, wie sie werden kann.

Das reine Geschmacksurtheil vom Schönen ist zwar ursprünglich frey vom Interesse; es kann sich aber mit demselben ein Interesse verbinden, das nicht in ihm liegt, sondern ihm aus einem anderweitigen Grunde beygesellt wird. Dahin gehört 1) das empirische Interesse am Schönen, welches sich auf den Trieb des Menschen zur Geselligkeit stützt. Es ist uns nicht gleichgültig, ob uns Andere Verstand beylegen, und eben so wenig, ob sie uns Geschmack zutrauen, oder nicht; dagegen es uns völlig gleichgültig ist, was sie von unserer Empfänglichkeit für das Angenehme denken. Jemanden den Verstand oder den Geschmack absprechen, heißt, ihm einen wesentlichen Theil seiner vernünftigen Menschheit entziehen. In Hinsicht auf die Gesellschaft also hat es ein empirisches Interesse, im Besitze schöner Gegenstände zu seyn, soferne man durch die Auswahl derselben seinen Geschmack zu Tage legt.

Ein anderes dem Geschmacksurtheile beygelegtes Interesse ist 2) das intellectuelle Interesse am Schönen. Dies beruht auf der Theilnahme, die wir deßhalb einem Gegenstande widmen, weil er eine Naturschönheit ist. Die Vorstellung des schönen Gegenstandes, als Naturproducts, die sich mit dem Bewußtseyn der formalen Zweckmäßigkeit desselben verbindet, leitet zu einer Reflexion über das Substrat der Natur, als eine Idee, auf welche wir sowohl den schönen Gegenstand selbst, als die Natur überhaupt beziehen. So entsteht eine moralische Ge-

müthsstimmung. Wir suchen bey unsern moralischen Bestrebungen den Begriff einer Natur, die mit dem moralischen Werthe des Menschen zusammenstimmt; reflectiren also auf ein Uebersinnliches, und die Beurtheilung einer Naturschönheit als solcher scheint dies Suchen zu realisiren. Das hieraus hervorgehende Gefühl ist nicht mehr rein ästhetisch, sondern es ist ein moralisches Gefühl. Es dauert aber auch nur so lange, als wir den Gegenstand für eine Naturschönheit ansehen. Wird der Gegenstand etwa hernach als Werk der Kunst erkannt, und nicht der Natur, so verliert sich das intellectuale Interesse, das wir an ihm nehmen, und unser mit jener Reflexion verbundenes Wohlgefallen wird wohl gar in ein Misfallen verwandelt. Freylich läßt sich von der Cultur des Erkenntniß- und Geschmacksvermögens Jemandes nicht mit Sicherheit auf einen moralisch veredelten Charakter schließen. Bey dem feinsten, und vielseitigsten Geschmacke in der Hervorbringung und Beurtheilung des Schönen zeigt sich in der Erfahrung oft eine sehr verderbte sittliche Denkart. Gleichwohl setzt doch das intellectuale Interesse am Schönen, weil es Naturschönheit ist, allemal ein sittlich-gutes Gemüth voraus, zum mindesten eine vorzügliche Anlage zum Guten, deren Cultur denn selbst durch die Lebhaftigkeit und Unterhaltung jenes Interesse's befördert werden kann. Wir trauen deswegen auch demjenigen, bey dem wir das intellectuelle Interesse an der Naturschönheit wahrnehmen, vorzugsweise Moralität zu, weil jenes Interesse selbst auf einem moralischen Gefühle beruht, anstatt daß wir die Moralität dessen bezweifeln, der für das Gefühl der Naturschönheit nicht empfänglich ist.

Von der Natur ist verschieden die Kunst. Jene verhält sich zu dieser, wie das Wirken überhaupt (Agere) zu dem Thun (Facere). Das Product des Wirkens überhaupt ist eine Wirkung (effectus); das Product des Thuns aber ein Werk (opus). Die Kunst muß zweytens unterschieden werden von der Wissenschaft. Jene drückt ein Können aus, und erfodert eine Geschicklichkeit des Menschen; diese ist ein Wissen. Jene ist eine Technik; diese ist Theorie. Dasjenige aber ist noch nicht Kunst, was man kann, sobald man es weiß; sondern vielmehr dasjenige, was man dadurch noch nicht kann, daß man es weiß. Die Kunst ist drittens verschieden vom Handwerke. Jene wird als ein Beschäfftigung, die für sich selbst gefällt, und als ein Spiel betrachtet; sie heißt eben deßwegen freye Kunst; weil sie aber durch sich selbst gefällt, so muß jede Kunst etwas Zweckmäßiges enthalten. Die Beschäfftigung mit dem Handwerke gefällt nicht für sich selbst, sondern nur durch das, was mittelst ihrer hervorgebracht wird. Sie ist also auch nicht freye Kunst, sondern kann Lohnkunst genannt werden.

Es giebt nur eine Kunst des Schönen, aber keine Wissenschaft des Schönen. Zur Wissenschaft des Schönen müßte ein objectiver Begriff dessen, was schön ist, vorausgesetzt werden, der aber nicht möglich ist, weil alles Schönheitsgefühl lediglich auf der subjectiven Beurtheilung des schönen Gegenstandes beruht, und das Urtheil, welches die Schönheit des Objects aussagt, nur ein Geschmacksurtheil, und kein Erkentnißurtheil ist. Wenn es aber auch keine Wissenschaft des Schönen giebt,

so

so giebt es doch eine Kritik des Schönen, und dieser kann die Kunst nicht entbehren.

Die Kritik des Schönen gehört entweder zur Theorie, oder zur Kunst selbst. Im erstern Falle ist sie eine Zergliederung des Geschmacksvermögens, und als solche ein Zweig der Transscendentalphilosophie. Im andern Falle lehrt sie durch Beyspiele schöner Darstellungen, die als Muster dienen, ohne daß das Schöne an ihnen auf objective Begriffe gebracht werden könte. Der Kunst des Schönen wird die angenehme Kunst entgegengesetzt, wovon die letztere in der unmittelbaren Empfindung vergnügt, die erstere in der Beurtheilung gefällt. Da also kein objectiver Begriff des Schönen möglich ist, so kann man auch Niemanden lehren, wie er einen bestimten Gegenstand schön darstellen könne. Der Urheber eines schönen Kunstwerks kann sich selbst keine Rechenschaft davon geben, wie er es zu Stande brachte, und noch weniger eine objective Regel des Verfahrens einem Andern mittheilen, welche dieser nur zu befolgen brauchte, um ähnliche Kunstschönheiten hervorzubringen.

Das Princip der schönen Darstellung liegt demnach allein in der Subjectivität des Künstlers. Es ist ein Naturtalent des originalen Künstlers, das ihm die Regel giebt, und das wir mit dem Worte Genie bezeichnen. Die erste und wesentliche Eigenschaft des Genie's ist also Originalität. Ferner müssen die Producte des Genies wirklich exemplarisch, d. i. Muster seyn, die dienen können, Andere, welchen die Natur ein gleiches Talent verlieh, nicht sowohl zur Nachahmung jener Producte,

als vielmehr zur Anwendung und Cultur des Talents überhaupt zu erwecken. Das Genie kann drittens freylich sein Verfahren, nach welchem es Kunstschönheiten darstellt, nicht in objectiven Regeln zeigen; aber es ist dennoch der Schönheit seiner Darstellung sicher, und giebt die Regel als Natur. Endlich die Regel, welche das Genie giebt, ist nicht Object der Wissenschaft, sondern gehört nur zur Kunst, und zwar nicht zur Kunst schlechthin, sondern nur zur Kunst des Schönen.

Bey der obigen Erklärung des Genies wird übrigens das Wort in ästhetischer Bedeutung genommen, nicht in der logischen, in Beziehung auf das Erkentnißvermögen. Die Schätzung des Genies nach der einen oder nach der anderen ist sehr verschieden. In Wissenschaften kann sich Jeder die Regel bestimmen, nach welcher er in seinen Fortschritten von den ersten Grundsätzen zu den entferntesten Bedingungen verfuhr, und so erhaben auch das Gebäude einer Wissenschaft, nachdem es vollendet ist, scheinen mag; so kann doch Jeder die Regel objectiv verstehn, nach welcher es zu Stande kam, falls sie ihm deutlich gemacht wird, und er kann auch dem Erfinder im Gebrauche derselben nachfolgen. In Hinsicht auf Wissenschaft können also die Talente nur den Graden nach verschieden seyn. Allein mit dem ästhetischen Kunstgenie ist es anders bewandt. Von diesem und seinen Aeusserungen kann der Besitzer desselben sich keine Rechenschaft geben; er kennt selbst die Regel seines Verfahrens in der schönen Darstellung nicht, weil sich einmal das Schöne nicht auf Begriffe bringen läßt.

Mit

Mit dem Genie ist auch der Geschmack durchaus nicht zu verwechseln. Jenes ist ein productives; dieser ein bloß beurtheilendes Vermögen; der Künstler bringt zunächst seine Werke durch Genie hervor; der Kunstrichter beurtheilt sie zunächst durch Geschmack. Zur Auffassung einer Naturschönheit gehört bloß Beurtheilung, also Geschmack; denn die Naturschönheit wird gegeben; die Kunstschönheit, die nicht gegeben wird, muß hervorgebracht werden, und dazu gehört Genie. Man kann inzwischen nicht behaupten, daß eine jede Kunstschönheit ohne Ausnahme ein Product des Genies sey; vielmehr kann sie oft nach der Art, wie sie entstanden ist, bloß berechtigen, auf einen gebildeten Geschmack des Künstlers zu schließen. Hat Jemand wirklich vorhandene schöne Kunstwerke und Naturschönheiten studirt; so kann er sich davon eine schöne Form abstrahiren, die seinen eigenen Geschmack befriedigt. Diese wäre nicht ein freyes und gleichsam unmittelbares Erzeugniß des Genies. Es kann daher Jemand Geschmack besitzen, ohne darum Genie zu haben.

Sonach bleibt die Frage übrig: Was denn eigentlich an schönen Kunstwerken Product des Genies sey? Es ist der Geist, der sich in denselben offenbart. Geist in ästhetischer Bedeutung ist das belebende Princip im Gemüthe. Der Stoff, oder das Mittel, wodurch dieses Princip die Seele belebt, ist Alles, was die Gemüthskräfte in ein zweckmäßiges Spiel versetzt, das sich von selbst erhält, und sogar die Kräfte dazu stärkt. Jenes Princip aber ist nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Eine ästhetische Idee ist eine

Vor-

Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken giebt, ohne daß ihr doch ein bestimter Begriff angemessen wäre, die also keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, theils weil sie zu Etwas über die Erfahrung Hinausliegendem streben, und eine Vernunftidee darzustellen suchen; theils weil ihnen als inneren Anschauungen kein Begriff völlig angemessen seyn kann, z. B. die dichterischen Versinnlichungen der Ewigkeit, der Schöpfung u. a. Solche ästhetische Ideen können Attribute genannt werden. Sie stellen nicht, wie die logischen Attribute, das Object selbst vor; sondern sie sind Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimten Begriffe ausdrücken kann.

Das Vermögen ästhetischer Ideen kann sich am meisten und fruchtbarsten äußern in der Dichtkunst. Diese leztere kann auch, was die übrigen Künste des Schönen nicht vermögen, Vernunftideen als Attribute zur Darstellung sinnlicher Objecte brauchen; wiewohl doch die Vernunftidee immer nur insofern angewandt werden mag, als sie im Verhältnisse zur Natur gedacht wird; so daß denn doch eigentlich die Vorstellung des Sinnlichen das Attribut ausmacht. Das Genie ist daher das Vermögen, einen gegebenen Begriff durch ästhetische Ideen zweckmäßig darzustellen; so daß die durch die Darstellung erzeugte subjective Gemüthsstimmung als Begleitung eines Begriffs Andern mitgetheilt werden kann.

Diejenigen Vermögen, welche zur Hervorbringung schöner Kunstwerke nothwendig erfodert werden, sind

sind also Verstand, Einbildungskraft, Geschmack, und Geist. Jedes schöne Kunstwerk setzt in dem Künstler einen bestimten Begriff von dem voraus, was durch dasselbe dargestellt werden soll, und dieser Begriff beruht auf dem Verstande. Nun soll aber der Begriff in der Anschauung dargestellt werden, und das kann nicht ohne die Einbildungskraft geschehen. Inzwischen ist hierdurch vorerst nur ein Kunstwerk bewirkt. Soll dasselbe auch ein schönes Kunstwerk werden, so muß das Mannichfaltige desselben auf eine solche Art zu einem möglichen Begriffe zusammenstimmen, daß es in dieser Zusammenstimmung aufgefaßt und beurtheilt werden mag, ohne daß die Beurtheilung durch den vorausgesetzten bestimten Begriff des Kunstwerks als Kunstwerks gehindert würde. Dies wird nur möglich durch eine harmonische Thätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft, zu welcher die Anlage Geschmack heißt. Der Geschmack ist die Disciplin für das Genie, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Das Genie des Künstlers giebt seinen Kunstwerken Geist; der Geschmack bewahrt das Genie vor Ausschweifungen in's Abentheuerliche und Widersinnige. Die Naturschönheit ist von der Kunstschönheit darin verschieden, daß die erstere ästhetische Ideen darstellt, ohne daß ein bestimter Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, zum Grunde läge. Indem das Gemüth über die Schönheit der Natur reflectirt, sucht es einen Begriff vom Substrate der Natur überhaupt. Hingegen bey der Kunstschönheit geht ein bestimter Zweckbegriff von dem Gegenstande vorher, und mit der Darstellung dieses Begriffs stellt sie zugleich ästhetische Ideen dar, die viel zu denken veranlas-

anlas-

anlassen, ohne daß doch ein den Gedanken angemessener Begriff gefunden werden könte.

Das beste Princip, welches zur Eintheilung der Künste des Schönen gebraucht werden könte, scheint daher die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdruckes zu seyn, dessen sich die Menschen im Sprechen bedienen, um einander nicht bloß ihre Gedanken, sondern auch ihre Empfindungen mitzutheilen. Dieser Ausdruck besteht in dem Worte (der Articulation), der Gebehrdung (Gesticulation); und dem Tone (der Modulation). Der Sprechende kann seine Empfindungen und Gedanken nur dadurch vollständig mittheilen, daß er diese drey Arten des Ausdrucks verbindet.

Es giebt demnach drey Arten der Künste des Schönen, die redenden, die bildenden, und die Kunst des Spiels der Empfindungen. Zu der ersten Art gehören die Beredsamkeit und die Dichtkunst. Die erste ist die Kunst, ein Geschäfft des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu behandeln. Die Dichtkunst behandelt umgekehrt ein freyes Spiel des Verstandes als ein Geschäfft der Einbildungskraft. Die bildenden Künste können eingetheilt werden in die Künste der Sinnenwahrheit und die Künste des Sinnenscheins. Die ersten machen die Plastik; die anderen die Mahlerey aus. Von der Plastik sind Zweige die Bildhauerkunst und die Baukunst. Die Mahlerey kann wiederum eingetheilt werden in die Kunst der schönen Schilderung der Natur, und die Kunst der schönen Zusammenstellung ihrer Producte. Drittens die Künste des schönen

Spiels der Empfindungen sind die Farbekunst und die Musik.

Auch die Kritik des Geschmacks hat ihre Antinomie, und folglich hat die ästhetische Urtheilskraft auch ihre Dialektik. Sie findet statt, sofern die Begriffe über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander natürlich und unvermeidlich widerstreiten. Man darf hier nur die Gemeinplätze, die gewöhnlich bey den ästhetischen Urtheilen gebraucht werden, oder auf welche sich diese wohl selbst stützen, mit einander vergleichen. Dann ergiebt sich folgende Antinomie:

Thesis: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

Antithesis: Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst ließe sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber auch nicht einmal streiten, (auf die nothwendige Einstimmung Anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

Diese Antinomie entsteht daher, daß man das Object, worauf man beyde entgegenstehende Sätze bezieht, nicht in beyden in einerley Sinne nimt. Dieser zwiefache Gesichtspunct ist aber in der Beurtheilung der transscendentalen Urtheilskraft nothwendig, und es muß daraus unvermeidlich der transscendentale Schein in der Verwechslung des einen mit dem andern hervorgehn. Ein Geschmacksurtheil könte nie auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann auch nur Anspruch machen, wenn es sich nicht auf irgend einen Begriff bezöge. Es braucht aber darum

Rationalism bestehen, ob sie gleich nicht in bestimmte Begriffe gefaßt werden können.

Der Rationalism des Geschmacksprincips ist aber entweder der Realism oder der Idealism der Zweckmäßigkeit der Natur. Da das Geschmacksurtheil kein Erkentnißurtheil ist, und die Schönheit keine Beschaffenheit des Objects für sich ausmacht; so kann der Realism nur darin gesetzt werden, daß man die subjective Zweckmäßigkeit als wirklichen absichtlichen Zweck der Natur oder der Kunst annimt. Nach dem Idealism aber würde eine, ohne Zweck, von selbst und zufällig sich hervorthuende zweckmäßige Uebereinstimmung der Natur zu dem Bedürfnisse der Urtheilskraft angenommen. Die erstere Voraussetzung geht die Beurtheilung des Schönen selbst nicht an, und dieses fiele dabey noch immer mit dem Angenehmen zusammen. Auch ist sie, sobald sie als bestimmend gedacht wird, für uns ganz unverständlich. Die schönen Naturformen, welche die organisirte Natur darbietet, scheinen zwar dem Realism der Naturzweckmäßigkeit sehr das Wort zu reden, und stimmen unser Urtheil dahin, daß ein auf die Ergänzung unserer ästhetischen Urtheilskraft gerichteter Zweck dabey zum Grunde liege. Allein die bestimmende Urtheilskraft dürfte doch nie davon abweichen, daß in der Natur selbst die vollständigen Gründe jener Zweckmäßigkeit enthalten seyen. Wollte man gleichwohl hierauf den Anspruch des Geschmacksurtheils auf Allgemeingültigkeit stützen; so würde daraus fließen, daß wir von der Natur lernten, was schön sey, da doch ein Jeder das Princip der Beurtheilung des Schönen in sich selbst hat. Dagegen ist die zweyte Voraussetzung des

Idealism

Idealism der Zweckmäßigkeit die Zergliederung des reinen Geschmacksurtheils selbst.

In der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft giebt es keine Methodenlehre; weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt, und das Geschmacksurtheil überhaupt nicht durch constitutive Principien bestimmt werden kann. Die Wahrheit in der Darstellung des Objects ist zwar die Bedingung der schönen Kunst, aber nicht diese selbst. Es giebt für die schöne Kunst nur eine Manier, nicht aber eine Methode. Die Bildung zur schönen Kunst scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man humaniora nennt. Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen ist; so erhellt, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen, und die Cultur des moralischen Gefühls sey. Denn der echte Geschmack kann nur eine bestimmte unveränderliche Form annehmen, wenn die Sinnlichkeit mit dem moralischen Gefühle in Einstimmung gebracht ist.

Von der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft geht Kant zur Kritik der teleologischen Urtheilskraft über. Es würde überall keine Erkenntniß der Natur für uns möglich seyn, wenn die reflectirende Urtheilskraft nicht voraussetzen dürfte, daß die Natur zu unserm Verstande in einem solchen Verhältnisse stehe, vermöge dessen der Verstand die Naturdinge mit gewissen Bestimmungen denken, und von einander unterscheiden kann. Daß sich aber in der Natur eine Zweckmäßigkeit offenba-

selbst, dem wir sie beylegen, als bloß zufällig angenommen. Das Ding ist nicht um seiner selbst willen, sondern lediglich als Mittel für die Existenz eines andern Dinges da. Die Reihe der Naturdinge, deren eines dem andern als Mittel diente, würde in's Unendliche fortlaufen, wenn es nicht ein letztes Glied gäbe, das nicht Mittel, sondern selbst als Zweck vorhanden ist.

Dieses letzte Glied kann aber in der Natur nimmermehr gefunden werden. Selbst der Mensch als Naturwesen, und so lange wir ihn nur als solches betrachten, erscheint als ein bloßes Mittel. Auch gebraucht der Mensch die Naturdinge oft auf eine sehr thörichte Weise, womit alle Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit ganz aufgehoben wird. Dazu komt, daß die Kette der Naturdinge, in welcher sie gegenseitig von einander als Mittel betrachtet werden, einen bloßen Naturmechanismus, und also Naturnothwendigkeit, ausdrückt, wobey alle teleologische Ansicht dieser Dinge, soferne sie unter jenem Naturmechanism stehen, ebenfalls gänzlich wegfällt. Auf der anderen Seite kann die innere Zweckmäßigkeit eines Dinges nur beurtheilt werden, wenn man es als Kunstproduct betrachtet. Das Mannichfaltige des Dinges soll zu einem Begriffe zusammenstimmen. Wir können aber diese Zusammenstimmung nur als möglich denken, wenn wir der Causalität des Dinges jenen Begriff als Zweck beylegen. Annehmen, daß eine regelmäßige geometrische Figur im Sande nicht von einer Ursache nach einem Begriffe derselben hervorgebracht worden, hieße alle Ursache derselben ableugnen, und sie für zufällig erklären. Gleichwohl scheint es einen Widerspruch zu

enthal-

enthalten, daß ein Naturproduct als Kunstproduct beurtheilt werden soll.

Ein Naturproduct, das zugleich als Kunstproduct beurtheilt wird, heißt ein Naturzweck. Beyde Bestimmungen sind alsdenn in einem Dinge vereinigt, wenn sich das Mannichfaltige desselben wechselseitig wie Ursache und Wirkung verhält; wenn also jeder Theil des Mannichfaltigen Anlagen hat, den Anlagen in andern Theilen zu entsprechen. Diese Beschaffenheit findet sich in allen organisirten Naturwesen, und zeigt sich bey ihnen in einer dreyfachen Beziehung, auf die Erhaltung, auf das Wachsthum derselben, und auf die Erzeugung von ihres Gleichen. Hier läßt sich ein Begriff dessen, was das Ding seyn soll, absondern, und das Ding selbst als durch eine Causalität entstanden denken, die nach einem Begriffe wirkte; oder, das Ding läßt sich als Zweck denken. Es muß aber doch immer als Naturprodukt gedacht werden, weil es ein Ding ist, das sich selbst organisirt, oder dessen Materie die Anlagen zur Selbstorganisation in sich hat. Bey einem Naturzwecke muß also der Begriff von dem Dinge, als die Ursache desselben vorgestellt werden, und die Causalität, sich selbst zu produciren, muß in dem Dinge selbst liegen.

Darin, daß beyde Merkmale sich in dem Naturzwecke vereinigen, liegt der Unterschied desselben von einem bloßen Naturproducte und einem bloßen Kunstproducte. Wird das Ding als Naturzweck beurtheilt, so muß jeder Theil als Organ nicht bloß als um des andern willen daseyend, sondern auch als die andern Theile hervorbringend gedacht

dacht werden. Ist nur ein Theil um des andern willen da, aber nicht den andern hervorbringend, so ist das Ding ein Kunstproduct. In einer Maschine erzeugt kein Rad die andern; sie selbst erzeugt auch nicht ihres Gleichen; und wenn die Zusammensetzung ihrer Theile in Unordnung gerathen ist; so kann sie selbst sich nicht wieder ausbessern und in Ordnung herstellen. Hingegen wenn in dem Dinge ein Theil auch den andern wieder hervorbringt, so ist es zugleich ein Naturproduct.

Daher ist es viel zu wenig gesagt, wenn man das Vermögen der Natur, das sich in ihren organisirten Producten äußert, ein Analogon der Kunst nennt. Es ist so wenig ein Analogon der Kunst, daß es vielmehr die Kunst unendlich weit hinter sich zurückläßt, und diese als ein Analogon von ihm angesehen werden kann. Eher kann es ein Analogon des Lebens genannt werden, wiewohl hierdurch eigentlich nur ein bloßer Namen gewonnen, und die Sache selbst nicht erklärt wird, indem das Leben selbst in einer Art der Organisation besteht. Eine befriedigende Sacherklärung ist hier überhaupt ganz unmöglich.

Das Princip, wonach organisirte Wesen zu beurtheilen sind, ist dieses: Ein organisirtes Product der Natur ist ein solches, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Dies Princip wird zwar durch Erfahrung (methodische Beobachtung) veranlaßt; aber sofern es eine allgemeine nothwendige Zweckmäßigkeit aussagt, kann es nicht aus Erfahrung abgeleitet werden. Die Erfahrung zeigt nur, daß es

solche

solche organisirte Naturproducte gebe. Demungeachtet ist kein anderes inneres Merkmal übrig, um jene besondere Art organisirter Naturdinge von andern, die nicht organisirt sind, zu unterscheiden. Jenes Princip ist daher nicht objectiv, sondern nur eine subjective Maxime der inneren Zweckmäßigkeit organisirter Wesen.

Sieht man bloß auf die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge, so ist kein System der Zwecke möglich. Nach dieser beurtheilt man die Existenz eines Dinges als Zweck der Natur, und das Ding als vorhanden um andrer Zwecke willen. Da aber der letzte Naturzweck nicht gefunden werden kann, folglich die Reihe von Miteln und Zwecken unendlich ist; so kann auch die teleologische Beurtheilung in dieser Beziehung nie vollendet werden, und sie findet eigentlich gar nicht statt, indem von Dingen, deren keines für sich als Zweck angesehen werden mag, nur das äußere Verhältniß hypothetisch für zweckmäßig beurtheilt werden kann.

Wenn wir aber durch die Beobachtung der organisirten Natur auf die teleologische Beurtheilung der inneren Naturzweckmäßigkeit geleitet sind; so führt uns dieser Begriff nothwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; daß in ihr nichts umsonst sey, und man durch das Beyspiel, welches die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt sey, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten. Dieser Idee muß nun selbst aller Mechanism der Natur untergeordnet werden. Uebrigens aber gilt

gilt das Princip nur für die reflectirende Urtheilskraft, als Leitfaden, die Naturdinge in Beziehung auf einen schon gegebenen Bestimmungsgrund nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach dem Principe der Endursachen; unbeschadet dem des Mechanismus ihrer Causalität zu erweitern.

So wie die ästhetische Urtheilskraft, hat auch die teleologische ihre Dialektik. Im Gebrauche der bestimmenden Urtheilskraft ist keine Antinomie möglich; denn diese subsumirt nur unter gegebene Gesetze oder Begriffe als Principien. Es kann ein logisches Versehen in der Subsumtion statt finden; aber dies ist leicht zu heben, und bewirkt keine Uneinigkeit der Urtheilskraft in ihrem Gebrauche mit sich selbst. Die reflectirende Urtheilskraft aber vermißt ein Gesetz, unter welches als Princip sie subsumiren könte; sie muß sich selbst zum Principe dienen; und dieses Princip, da es keinen hinreichenden Erkentnißgrund des Objects unterlegen kann, kann nur subjectiv seyn, und zum zweckmäßigen Gebrauche der Reflexion dienen. Die Urtheilskraft hat also für solche Fälle ihre nothwendigen Maximen, nach denen sie reflectirt, um vermittelst derselben zu Begriffen der Naturgesetze in der Erfahrung zu gelangen. Zwischen diesen Maximen kann ein Widerstreit, und also eine Antinomie statt finden; und dadurch wird eine Dialektik der Urtheilskraft bewirkt, sofern beyde einander widerstreitende Maximen in der Natur des Erkentnißvermögen ihren Grund haben.

Das Princip der Beurtheilung der organisirten Wesen, das bloß Maxime der reflectirenden Urtheilskraft

kraft ist, wird mit einem diese Objecte bestimmenden Principe verwechselt und geräth dadurch in Widerstreit mit einer constitutiven Regel des Verstandes. Hieraus entspringt denn folgende Antinomie:

Thesis: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Antithesis: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Werden beyde Sätze als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft genommen, so widersprächen sie einander, und einer von beyden Sätzen wäre nothwendig falsch. Die Antinomie kann also nicht anders gehoben werden, als dadurch, daß das Princip der Beurtheilung der organisirten Wesen nicht für constitutiv, sondern für ein bloß regulatives Princip der Reflexion genommen wird. Die obige Thesis ist ein objectives Verstandesprincip, das unbedingt gilt, und keine Ausnahme zuläßt. Wir urtheilen derselben gemäß, daß die Ursachen der Organisation der Materie (der Erzeugung, Erhaltung, und des Wachsthums derselben) nur in der Materie selbst anzutreffen sind. Man mag auf diesem Wege den Gründen der Organisation noch so weit hinaus nachspüren; man bleibt doch immer innerhalb der Natur, die schon organisirt ist, ohne die Wurzel der Organisation jemals zu erreichen. Deßwegen gilt für den Gebrauch der Urtheilskraft auch die obige Antithesis, aber nicht als constitutives, sondern als regulatives Princip, und als nothwendige Maxime der reflectirenden Urtheilskraft in Beziehung auf organisirte Wesen.

Wir

hendes Princip an; so begeht man einen Cirkel im Erklären, weil das Leben selbst eine Art der Organisation ist. Der Theism gewährt zwar den Vortheil, daß er die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism entreißt, und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt. Aber er sucht den Grund derselben außerhalb der Natur, ohne daß vorher die Unmöglichkeit der Zweckeinheit und der Materie durch den bloßen Mechanismus derselben bewiesen wäre.

Ein gemeinschaftlicher Fehler der erwähnten vier Systeme über die Beschaffenheit und Gründe der Naturzweckmäßigkeit ist, daß sie dogmatisch als Prädicate der Objecte bestimmen, was nur ursprünglicher Verstandesgebrauch in den Kategorieen ist. Nach dem kritischen Idealism bleibt man zwar beym Aufsuchen der Erklärungsgründe der Organisation immer innerhalb der Natur, und verläßt diese nie. Aber da man die etwa entdeckten Erklärungsgründe immer als selbst schon organisirt, folglich als unter dem Zweckbegriffe stehend, antrifft; so nimt man sie nie für absolute Erklärungsgründe der Organisation an.

Die Vernunft kann nichts weiter thun, als die gesamte Natur auf ein Substrat beziehen, das zu der mit dem Mechanism der Natur fortlaufenden Organisation im Verhältnisse steht; welches Substrat aber kein Princip ist, aus dem die Möglichkeit eines organisirten Naturproducts eingesehen werden könnte, als welches seinen Erklärungsgrund stets in der Natur selbst finden muß. Spürt man dem Mechanismus der Natur in der früheren Organisation ihrer Producte nach, so scheint die Organisation anfangs

roher

roher und einfacher, und nach und nach in Ansehung der Zweckmäßigkeit verwickelter und künstlicher geworden zu seyn. Man mag sich aber die früheste Organisation noch so einfach denken; man muß sie doch schon als Organisation denken, und kann also dem Principe der Zweckmäßigkeit niemals ausweichen. Das Princip des Naturmechanismus, wenn man es zur Erklärung der besonderen Naturformen anwendet, muß zuletzt immer dem teleologischen Princip untergeordnet werden; nur daß dieses stets als Princip der reflectirenden Urtheilskraft betrachtet, nicht etwa als constitutives Princip mit jenem vereinigt wird. Wollte man das teleologische Princip mit dem Naturmechanism vereinigen, so könte dieses auf eine zwiefache Art geschehen. Entweder wird angenommen, daß die oberste verständige Weltursache ihrer Idee gemäß bey Gelegenheit einer jeden Begattung der verschiedenen Geschlechter der in derselben sich mischenden Materie die organische Bildung gebe (Occasionalismus); oder es wird angenommen, daß eben die verständige Ursache ursprünglich in die Producte die Anlagen, sich selbst zu organisiren, und folglich auch sich fortzupflanzen, gelegt habe (Prästabilismus). Durch den Occasionalism wird alle Selbstwirksamkeit der Natur, und mithin auch alle Philosophie über dieselbe aufgehoben.

Der Prästabilism scheidet sich wieder in zwey Unterarten. Die erste ist die Evolutionstheorie, oder das System der individuellen Präformation. Nach diesem ist jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen ein Educt aus dem ersten; alle sind ursprünglich präformirt, und die Zeugung dient nur dazu, daß die in den präformirten

ten Keimen liegenden Kräfte sich entwickeln. Mit diesem Systeme wird ebenfalls, wie mit dem Occasionalism, alle Selbstwirksamkeit der Natur aufgehoben, andere Gründe zu geschweigen, welche die Erfahrung ihm entgegensetzt. Die andere Unterart des Prästabilism ist das System der Epigenesis, oder der generischen Präformation. Nach diesem ist das von seines Gleichen gezeugte organische Wesen ein Product aus dem erstern, und es werden der Natur ursprüngliche Anlagen beygelegt, sich selbst nach der Mannichfaltigkeit der Gattungen zu organisiren. Dieses System harmonirt am meisten mit dem Verstandesgebrauche und der Erfahrung, so lange das Princip desselben nur bloß der reflectirenden Urtheilskraft zur Leitung dient, nicht aber constitutiv gebraucht wird.

Die Naturbetrachtung führt nicht auf ein Wesen, das nach einem constitutiven Principe als Endzweck der Natur betrachtet werden könte. Wir beurtheilen ein organisirtes Wesen als Naturzweck, ohne darauf zu achten, ob es selbst für Endzweck der Natur, oder für das Mittel zu einem solchen zu halten sey. In Ansehung eines möglichen Endzwecks der Natur komt es also nur darauf an, ob sich der Begriff desselben für die reflectirende Urtheilskraft bewähren könne.

Wesen, die von uns als Naturzwecke beurtheilt werden sollen, müssen organisirte Wesen seyn. In der unorganischen Materie als solcher findet sich kein Grund, sie als Zwecke zu denken, und nur durch ihre Beziehung auf organisirte Producte könte diese von uns als zweckmäßig beurtheilt werden.

Der

Der Mensch ist aber unter den organisirten Naturdingen das einzige, das selbst sich als Zweck zu denken, einen Begriff vom Zwecke überhaupt zu haben, und sich der Natur als Mittels zu bedienen fähig ist. Der Mensch kann also auch nicht bloß als Naturzweck, sondern als Endzweck der Natur beurtheilt werden. Ob eine solche Beurtheilung des Menschen möglich sey, hängt von der Beschaffenheit der Zwecke ab, die er sich vorsetzt. Sind diese auf Befriedigung der Neigungen gerichtet, so ist dieselbe nicht in seiner Gewalt, sondern in der Bothmäßigkeit der Natur, und insofern kann der Mensch nicht als Endzweck der Natur gedacht werden. Auch gehörte dieser Endzweck zum Mechanism der Natur, und wäre nicht möglich; wozu noch die Vernunft komt, die dem Menschen ein ganz anderes Ziel vorschreibt; ferner die Unbestimtheit und Wandelbarkeit der Idee von Glückseligkeit, die sich die Menschen machen, und der die Natur nie genug thun kann, auch wenn sie den Menschen ausschließlich begünstigen wollte.

Der Mensch könte also bloß insofern als Endzweck der Natur vorgestellt werden, als er zu allerley Zwecken Tauglichkeit hätte. Diese ist überhaupt Cultur, und zwar entweder Cultur der Geschicklichkeit, oder Cultur der Zucht. Die erste ist die erworbene subjective Fähigkeit des Menschen, die Zwecke zu realisiren, die er sich vorsetzt. In Ansehung derselben kann der Mensch nicht Endzweck der Natur seyn; denn er unterwirft sich dem Naturmechanismus, sofern er sich durch künstliche Bedürfnisse bestimmen läßt. Auch läßt sich die Cultur der Geschicklichkeit der historischen Erfahrung nach nur bey der Ungleichheit drr Stände in der

Menschengattung denken, die wiederum eine Menge Hindernisse der moralischen Cultur nach sich ziehe, obgleich sie auf der anderen Seite in manchem Betrachte derselben beförderlich seyn kann. Die Cultur der Zucht ist die sittliche Freyheit oder die Unabhängigkeit des Menschen von sinnlichen Bestimmungsgründen. Durch diese vermag der Mensch allein sich über die Natur zu erheben, und sich selbst als Endzweck der Natur zu denken, wofür er, wenn er als Naturglied angesehen wird, auf keine Weise betrachtet werden kann. Dies ist auch der einzige Weg, der von der Teleologie aus zum Glauben an eine verständige Weltursache, zur Ethikotheologie, leitet. Die gemeiniglich sogenannte Physikotheologie ist nichts weiter, als eine misverstandene physische Teleologie. Dagegen denkt sich der sittlich gute Mensch selbst als Endzweck, und glaubt, daß die Natur überhaupt mit seinem sittlichen Werthe zusammenstimmen werde. So gelangt er mittelst dieser Reflexion zum Glauben an Gott.

Mit den bisher charakterisirten Werken Kant's, der Kritik der reinen speculativen Vernunft, der Kritik der praktischen Vernunft, und der Kritik der Urtheilskraft, kann man die Untersuchung desselben über die Vernunftprincipien überhaupt sowohl für die Erkentniß, als für das freye Handeln und das Geschmacksvermögen, als vollendet ansehen. Da von der Bestimmung jener Principien die Aufklärung der Möglichkeit und Gültigkeit aller theoretischen sowohl als praktischen Erkentnisse, und die Entscheidung der Grenze des Gebrauchs der Vernunft abhängt; alle sich hierauf beziehende Untersuchung aber transscendental heißt; so machen deßwegen jene

Kantischen Werke die Transscendentalphilosophie aus.

Kant nennt zwar selbst seine Kritik der reinen Vernunft nur eine Idee der Transscendentalphilosophie, und daher haben einige Neuere, die unter diesem Namen eine noch höhere Wissenschaft mehr in einer dunkelen Phantasie ahndeten, als in einem deutlichen Begriffe dachten, sich für berechtigt gehalten, zu behaupten, daß in jenen Kantischen Werken nur die Bedingungen und höchstens der Entwurf zu einer Transscendentalphilosophie, aber nicht eigentlich diese selbst in ihrer vollständigen Wirklichkeit geliefert sey. Allein das Gegentheil dieser Behauptung erhellt aus der Beschaffenheit der Kantischen Werke deutlich genug. Wenn Kant selbst diese nur eine Idee der Transscendentalphilosophie nannte, so geschah dies theils aus Bescheidenheit, theils, weil er, um nicht zu weitläufig zu werden, manche innere Partieen des Systems nicht umständlich ausgeführt hatte, da es dessen nicht bedurfte, und die etwanigen Lücken durch die Entwickelung nach den gegebenen Principien sehr leicht ergänzt werden konten, und von mehrern seiner Nachfolger in ihren Lehrbüchern der Kantischen Philosophie und Commentaren zu derselben ergänzt sind. Auch hat Kant hernach gelegenheitlich, da er sein Urtheil über Fichte's Wissenschaftslehre öffentlich fällte, dieser Behauptung förmlich widersprochen, und seine kritischen Werke für eine vollendete Transscendentalphilosophie erklärt, wie sie es in der That auch in ihrer Art sind.

Die philosophische Thätigkeit Kant's hat sich aber nicht allein auf die Darstellung der Transscendentalphilosophie eingeschränkt; sondern er hat auch

Zweyter Abschnitt.

Von den nächsten Folgen der Kantischen Philosophie in Deutschland.

Die Kritik der reinen Vernunft blieb nach ihrer ersten Erscheinung eine Zeitlang unbemerkt, und der größere Theil selbst des philosophischen Publicum's, der sich in seinem Eklekticismus gefiel, ahndete die Revolution der Philosophie nicht, die bald hernach durch dieselbe und die auf sie folgenden Kantischen Werke bewirkt wurde. Die allgemeinere Aufmerksamkeit ward zuerst auf sie hingelenkt durch eine treffliche Analyse ihres Inhalts in der Allgemeinen Literaturzeitung, und durch Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie im Deutschen Merkur. In diesen letzten wurden theils der bisherige Zustand der Philosophie, ihre Mängel und Bedürfnisse, mit Deulichkeit und Eleganz, dargestellt; theils versuchte R. zu zeigen, daß jenen Mängeln und Bedürfnissen durch die Kantische Kritik abgeholfen und genug gethan werde.

Der Enthusiasmus für das neue System, welchen R. und mit ihm mehr andre vorzügliche Köpfe ausdrückten, gewann ihm zahlreichere Anhänger, und munterte wenigstens auf, dasselbe zu studiren. Es kam anfangs nicht sowohl auf Prüfung des Systems an, als vielmehr nur auf das richtige Verständniß desselben. Was das letztere betrifft, so boten nicht nur die Gegenstände selbst viele Schwierigkeiten

dar,

bar, zumal zu einer Zeit, da das Popularisiren philosophischer Lehren, welches zur Mode geworden war, die Köpfe vom angestrengten Denken, und von wissenschaftlicher Genauigkeit und Subtilität entwöhnt hatte; sondern auch die ganze Kantische Darstellungsmanier, die neue Terminologie, mußten das richtige Auffassen der in den Kantischen Werken zum Grunde liegenden originalen philosophischen Ansicht gar sehr erschweren.

Wirklich offenbarten sich auch eine Menge Misverständnisse in den Schriften derer, welche zuerst als Gegner der Kantischen Philosophie auftraten; so daß fast alle Bestreitung und Widerlegung dieser von Seiten Kant's und seiner Anhänger darauf hinauslief, daß die Einwürfe der Gegner auf Misverständnissen beruhten. Nach und nach wurde inzwischen der Sinn des Systems immer klarer. Man gieng von dem Bemühen des bloßen Verstehens, von dem Streite über Verstehn und Misverstehn desselben, zu einer ruhigeren unbefangeneren Beurtheilung fort; und es offenbarten sich den philosophischen Forschern auch bey ihm schwache Seiten, die man im ersten frohen Triumphe über das endlich gefundene Kleinod der Wahrheit, den man zu früh feyerte, gar nicht bemerkt, gar nicht vermuthet hatte. Die Achtung für den philosophischen Geist des Urhebers der Kritik der reinen Vernunft hatte jedoch bey seinen Schülern einen so hohen Grad erreicht, daß sie ihn kaum eines Irrthums fähig hielten. Sie befürchteten noch immer bloße Misverständnisse, und wagten es nicht, sich ihre eigene Skepsis recht zu verdeutlichen, oder gar damit laut zu werden. Im Gegentheile, sie suchten jene Schwächen des Kantischen Systems weg

zuvernünfteln, oder dieselben auf irgend eine Art zu bemänteln; oder sie beruhigten sich bey dem, was ihnen unleugbar wahr schien, und erwarteten die Aufklärung und Begründung dessen, was noch der Aufklärung und Begründung bedurfte; von der weitern Entwickelung und Vervollkomnung des Systems.

Ein Grund gegen die Kantische Philosophie, auf welchen sich die meisten Einwürfe der Widersacher, Feder's, Eberhard's, Schwab's, und vieler andern, bezogen, war, daß sie den Idealismus lehre, alle objective Realität aufhebe, und die gesamte menschliche Erkentniß in subjectiven Schein verwandle.

Die Kantische Schule erwehrte sich dieses Arguments anfangs durch die Unterscheidung zwischen dem gemein sogenannten Idealismus, und dem von ihr sogenannten transscendentalen Idealismus. Das Kantische System sollte bloß behaupten, daß die Erkentnißprincipien in der menschlichen Vernunft gegeben seyen, daß also von diesen die Möglichkeit und Gültigkeit der Realerkentniß abhänge, und insofern der Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibe, nicht aber umgekehrt die Natur dieselben dem Verstande offenbare; allein die Realität selbst, welche nach den Principien der Vernunft erkannt werde, sey keinesweges subjectiv gegeben, sondern sey in dem Dinge an sich außer uns und unabhängig von uns enthalten, wiewohl dieses Ding an sich für unsere Erkentniß = x sey. Die Objectivität der Erfahrung ihrem Realgrunde nach sollte also nicht durch das Kantische System aufgehoben werden; und damit falle der Vorwurf weg, daß es idealistisch im gemeinen Sinne des Worts sey.

Die

Die Gegner fanden zwar auch die Unterscheidung des gemeinen und transscendentalen Idealismus logisch gegründet; nur nicht ihre Skepsis dadurch beschwichtigt; das Ding an sich war, genau besehen, unvorstellbar. Sie wurden indeß durch die Kantianer überschrieen; das Ding an sich sey eben deßhalb Ding an sich, weil es unvorstellbar sey; es sey nichts desto weniger = x, und nicht = 0.

Reinhold glaubte der Kantischen Philosophie hierbey zu Hülfe kommen, und sie von einer Seite, wo sie mangelhaft schien, ergänzen zu können *). Die Kritik der reinen Vernunft hebt gleich mit den Principien der sinnlichen Anschauung an, und schreitet von diesen zu den Principien der Begriffe und Urtheile fort. Die Anschauungen aber und die Begriffe stehn unter dem gemeinschaftlichen Gattungsbegriffe der Vorstellung. Dieser war von Kant vorausgesetzt, aber nicht entwickelt worden, und doch schien eine Entwickelung desselben im Geiste der Kritik der reinen Vernunft und in Verbindung mit derselben nöthig zu seyn, um diese zu verdeutlichen. Die Untersuchung versprach auch, die Objectivität der Dinge außer Zweifel zu setzen, und das Verhältniß des Dinges an sich zu unserer Erkenntniß völlig aufzuklären.

Rein-

*) Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie 1790. II Theile. — Ebendess. Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens; Jena 1789; neu abgedruckt 1795. — Ebendess. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen; Jena 1790. II. B. Ebenders. über das Fundament des philos. Wissens; Jena 1791. — Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn Prof. Reinhold gelieferten Elementarphilosophie; 1792.

Reinhold gab also eine neue Theorie des Vorstellungsvermögens heraus, die er zugleich als eine Elementarphilosophie aufstellte. Bey der Vorstellung lassen sich im Bewußtseyn unterscheiden ein vorstellendes Subject, ein vorgestelltes Object, und die Vorstellung (Idee) in uns selbst. Die Idee in uns muß Etwas enthalten, was sich auf das Object ausser uns bezieht, und diesem correspondirt, einen Gehalt, der nothwendig überhaupt ein Mannichfaltiges seyn muß. Die Idee muß aber auch Etwas enthalten, was sich nothwendig auf das Subject bezieht, und den Stoff mit dem Subjecte in Verbindung setzt, eine Form, die nothwendig Einheit seyn muß. Die Vorstellung entsteht also dadurch, daß die Form der Einheit des Bewußtseyns auf einen gegebenen mannichfaltigen Stoff bezogen wird.

Ausser dieser Bestimmung des Begriffes der Vorstellung überhaupt ist die Reinholdische Theorie des Vorstellungsvermögens nur als ein Commentar zu der Kantischen Elementarlehre in der Kritik der reinen Vernunft zu betrachten. Dieses Werk Reinhold's, damals sehr beliebten Lehrers der Philosophie zu Jena, erregte großes Aufsehen, und ward anfangs enthusiastisch bewundert. Aber bey genauerer Untersuchung war nichts dadurch gewonnen; vielmehr war der dem Kantischen Systeme angeschuldigte Idealismus dadurch noch auffallender geworden. In einer geistvollen und scharfsinnigen Schrift: Aenesidemus oder über die Fundamente der Reinholdischen Elementarphilosophie, ward dargethan, daß diese angebliche Elementarphi-

losophie ihre Ansprüche nicht bewähren könne, und daß aus dem Begriffe der Vorstellung die Realität der Objecte nicht erwiesen sey; da die Vorstellung freylich sich auf ein Object zu beziehen scheine, aber auch nur scheine, und es eben zweifelhaft sey, ob dieses einen bloß subjectiven oder objectiven Grund habe. Reinhold, ein edler unparteyischer Wahrheitsforscher, hat auch späterhin selbst die Unzulänglichkeit seiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens für den beabsichtigten Zweck anerkannt.

Je allgemeiner und strenger nach und nach die Prüfung des Kantischen Systems nicht bloß in seinem theoretischen, sondern nun auch in seinem praktischen Theile wurde; desto lauter und kräftiger wurden auch die Einwürfe der Gegenpartey, und desto schwerer ward den Anhängern desselben ihre Widerlegung. Man kann die dem Kantischen Systeme, zum Theile selbst von seinen ehemaligen eifrigsten Vertheidigern, vorgeworfenen Mängel auf folgende Hauptpuncte zurückführen:

I. Auch nach der Kantischen Untersuchung im Felde der theoretischen Speculation blieb die Skepsis übrig, wie der Zusammenhang unserer Erkentniß mit Dingen an sich zu erklären sey; da einerseits der Idealism der philosophirenden Vernunft nicht genug thut, andererseits der Realism, als das entgegengesetzte System, durch die kritische Philosophie ganz aufgehoben wird. Kant postulirt zwar ein Ding an sich; aber dies ist ein ganz leerer und nichtiger Begriff, der durch die von ihm zugleich angenommenen Erkentnißprincipien schlechthin vernichtet wird, so daß in diesem Puncte das Kantische System mit sich selbst im Widerspruche steht.

Nach Kant sind Raum, Zeit, Größe, Realität, Substanz und Accidens, Causalität, Gemeinschaft von Theilen zum Ganzen, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Wesen, Schein, Kraft, Thun, Leiden, Ruhe, subjective Principien unserer Sinnlichkeit und unsers Verstandes, die keinesweges den Dingen objectiv angehören. Was ist also das Ding an sich, welches Kant postulirt, und auf welchem in seinem Systeme so viel beruht, wie die von ihm behauptete objective Realität der Erkentniß, die Erklärung der Freyheit, die Auflösung der kosmologischen Antinomieen der Vernunft, wenn es objectiv nirgends und niemals ist, wenn es keine Größe, keine Realität hat, weder Substanz, noch Accidens, weder Ursach, noch Wirkung, weder Theil, noch Ganzes, weder möglich, noch unmöglich, weder positiv, noch negativ, weder nothwendig, noch zufällig; wenn es nicht Wesen, nicht Schein ist; wenn es nichts thut, nichts leidet, auch nicht in Ruhe ist? Diese Frage kann gar nicht beantwortet, und nur durch einen Machtspruch abgelehnt werden.

II. In dem Kantischen Systeme der Philosophie wird absolute systematische Einheit und Vollendung vermißt. In der theoretischen Philosophie findet eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Denken und Wissen statt, die sich auf die letzten Principien beyder erstreckt. Gleichwohl muß Denken und Wissen nothwendig verbunden seyn, und in einem und demselben Subjecte, einer und derselben Vernunft seinen Grund haben.

Kant hat freylich höchste Grundsätze für das Denken und Wissen angegeben; aber er hat sie nur

neben

neben einander gestellt; ohne den Grund ihrer Verbindung zu zeigen, und die Frage bleibt übrig: wie beyde in einem und demselben absoluten Ich zu vereinigen sind? Daß das oberste Princip im Ich gegeben seyn müsse, ist einleuchtend; es muß folglich ein Grundsatz existiren, der noch über den bisher aufgestellten Grundsätzen des Denkens und Wissens steht, und aus welchem sich diese, wie aus einer gemeinschaftlichen Quelle, herleiten lassen. Dieses höchste Princip des Denkens und Wissens mußte, als noch unentschieden, erst durch weitere Reflexion herausgebracht werden.

Auf diesen Mangel des Kantischen Systems machten insbesondre der Verfasser des Aenesidemus und Salomon Maimon *) aufmerksam. Der letztere zeigte auch, daß Kant in der Entwickelung der Erkentnißprincipien sich nur in einem Cirkel herumdrehe, ohne das System der Principien des Wissens in seiner Vollendung darzustellen und zu begründen. Er legt die logischen Urtheilsformen zum Grunde, und deducirt aus ihnen die Kategorieen; anstatt daß er umgekehrt die logischen Urtheilsformen aus den Kategorieen hätte deduciren müssen; denn jene werden erst durch diese möglich, da die Kategorieen die Principien aller möglichen Synthesis, folglich auch aller möglichen Urtheilsformen sind.

Ferner die logischen Urtheilsformen beziehen sich bloß auf das Denken; die Kategorieen sollen hingegen constitutive Principien der Realerkentniß seyn.

*) Salomon Maimon's kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, oder das höhere Erkentniß- und Willensvermögen. Leipzig 1797.

seyn. Wie hängen beyde so zusammen, daß sie specifisch verschieden sind, und doch durch einander begründet werden? Wollte man auch die Urtheilsformen aus den bloßen Kategorieen deduciren; so wäre erstlich nicht einzusehen, wie bloß logische Formen aus den Kategorieen als Realprincipien hervorgehen können; und zweytens nicht, woher nun die Kategorieen selbst deducirt werden sollten.

Dazu komt, daß die Einheit und Vollendung eines wissenschaftlichen Vernunftsystems hauptsächlich erfodert, die praktische Philosophie mit der theoretischen in Einem Principe zu vereinigen. Wie ist bey den verschiedenen Vermögen, die sich im Bewußtseyn offenbaren, die Einheit möglich, und wiederum, wie ist in dieser Einheit des absoluten Ich die Verschiedenheit der Vermögen möglich? Alle diese Puncte, deren Erörterung erst über die gesamte Transscendentalphilosophie das wahre Licht verbreitet, und die nöthigen Schlußsteine dazu geliefert haben würde, waren von Kant nicht erörtert worden.

Dieser hat beyde Hauptvermögen des menschlichen Gemüths, die theoretische und die praktische Vernunft, neben einander gestellt, und die Principien eines jeden besonders aufgesucht. Die Kritik der speculativen, und die Kritik der praktischen Vernunft, sind ganz gesonderte Werke ohne Verbindungsgrund. Er schärft zwar oft ein, die Vernunft sey eine absolute Einheit; nur hat er nicht gezeigt, wie sie es sey und seyn könne. Was er von dem sogenannten Primate der praktischen Vernunft gesagt hat, beweist nur, daß die praktische Vernunft das oberste Gemüthsvermögen des Menschen sey, weil sie

das

das oberste Interesse desselben ausdrückt. Allein warum ist denn das oberste Interesse der Vernunft ein praktisches? Worin besteht die wahre Verschiedenheit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft? Was verknüpft beyde zur Einheit, so daß sich hierauf ein absolut vollendetes System philosophischer Principien stützen kann?

Durch die Bemerkung, daß das von Kant in seinen Werken über die Principien des Erkentnißvermögens vorausgesetzte Ding an sich ein leerer und nichtiger Begriff sey, wurde ein tiefdenkender scharfsinniger Anhänger desselben J. S. Beck, Professor der Philosophie zu Halle, gegenwärtig zu Rostock, veranlaßt, die kritische Philosophie überhaupt auf eine eigene Art darzustellen, und diese Darstellung als die einzig wahre zu empfehlen. Nach derselben wird das Ding an sich schlechthin exterminirt; es ist bloß das Gemüth, durch welches das Daseyn und die Eigenschaften der Dinge bestimt werden; alle Realität in der Erkentniß beruht auf unserm subjectiven ursprünglichen Vorstellen, und den Gesetzen desselben.

Man misversteht das Kantische System seinem Geiste nach durchaus, wenn man dem Urheber desselben die Meynung von der wirklichen Existenz der Dinge an sich außerhalb unsers Vorstellungsvermögens beylegt, gleichsam als ob sich diese vor uns versteckten. Sonach erschien das Kantische System hier völlig idealistisch. Es ist nichts wirklich außer uns vorhanden; sondern Alles, was uns als außer uns erscheint, gründet sich nur auf unser Vorstellen und Denken, und besteht lediglich in diesem und durch dieses.

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Auslegung, wenn schon nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Kantischen Systems völlig entspreche, und Fichte urtheilte mit Recht, daß Beck zuerst den wahren Sinn jenes aufgefaßt habe. Führt man inzwischen dasselbe auf Idealismus zurück, so ist das eben so gut, als ob man es vor dem Tribunale der gesunden Vernunft verurtheilst; weil diese sich bey dem Idealismus nicht beruhigen kann *).

Dritter Abschnitt.

Historische Uebersicht der Wissenschaftslehre von J. G. Fichte.

Nach den bisherigen Bemühungen, das Kantische System völlig zu begründen, und gegen die Einwürfe der Gegner zu rechtfertigen, schien dieser Zweck am ersten durch einen Versuch erreicht werden zu können, der darauf gerichtet wäre, den Idealismus mit dem Realismus zu vereinigen, d. i. die wirkliche Existenz von Aussendingen zu beweisen, und zugleich darzuthun, wie diese ideal, mit bestimmten

*) Eine kurze sehr zweckmäßige Uebersicht von Beck's Darstellung des Kantischen Systems findet man in dessen Lehrbuche; Grundriß der kritischen Philosophie; Halle 1796. Ein ausführlicheres Werk von ihm ist: Einzig möglicher Standpunct zur Beurtheilung der kritischen Philosophie. Wegen dieses Titels hat Reinhold der Beckschen Auslegung des Kriticismus den Namen der Standpunctsphilosophie gegeben.

ten Merkmalen, und nach bestimten Gesetzen gedacht und erkant werden mögen; der ferner darauf gerichtet wäre, das Denken und Wissen, und die theoretische Philosophie mit der praktischen in Einem Principe zu vereinigen. Als ein solcher Versuch ist die sogenannte Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte, ehedem Professor der Philosophie in Jena, zu betrachten. Denn dieser Schriftsteller dachte anfangs gar nicht daran, das Kantische System zu widerlegen; sondern er wollte es vielmehr nach seiner wahren Bedeutung aufhellen, ergänzen und bestätigen. Er versicherte auch deßwegen in einem sehr entscheidenden Tone, daß man bisher nicht einmal eine leise Ahnung von dem gehabt habe, was Kant eigentlich in seinen kritischen Werken habe sagen wollen, und daß die Wissenschaftslehre erst den Schlüssel liefern werde, um in das Geheimniß einzudringen.

Zuerst bestimte er den Begriff der Philosophie überhaupt als einer Wissenschaftslehre *). Soll nehmlich die Philosophie eine systematische Wissenschaft seyn; so muß sie einen Grundsatz haben, der durch sich selbst gewiß ist, und andern zu ihm gehörigen oder aus ihm herzuleitenden Sätzen Gewißheit mittheilt. Ein jeder Satz aber enthält zweyerley: a) Etwas, wovon ich weiß (Object, Stoff, Gehalt); b) Etwas, was ich von dem Objecte weiß (Form des Wissens). Z. B. A = B. Hier sind A und B das Object, und daß beyde als einander gleich gesetzt werden, ist die Form

*) Fichte über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie; Weimar 1794.

Form des Wissens. Der Grundsatz der Wissenschaft muß also auch Gehalt und Form ausdrücken.

Die Gewißheit des Grundsatzes liegt darin, wenn sein Gehalt und seine Form nothwendig für einander passen. Hier erheben sich nun mehr Fragen: Wie kann es einen Grundsatz der Wissenschaft geben, der durch sich selbst gewiß, und eben daher fähig ist, das Princip der Wissenschaft zu seyn? — Worauf gründet sich der nothwendige Unterschied zwischen Gehalt und Form in dem Grundsatze, und doch auch die nothwendige Synthesis beyder? — Wie kann eben dieser Grundsatz andern Sätzen, die doch von ihm verschieden seyn müssen, Gewißheit mittheilen? —

Es erhellt, daß es, um diese nicht abzulehnenden Fragen zu beantworten, eine Wissenschaft der Wissenschaft, eine Wissenschaftslehre, geben müsse, aus welcher erst eingesehen werden kann, wie überall Wissenschaft möglich und gültig ist. Diese Wissenschaftslehre ist demnach zuvörderst darauf gerichtet, die Möglichkeit von Grundsätzen dem Gehalte und der Form nach überhaupt darzuthun; dann die höchsten Grundsätze selbst für alle Disciplinen zu bestimmen; und so den systematischen Zusammenhang alles menschlichen Wissens zu begründen.

Die Wissenschaftslehre ist selbst wieder eine Wissenschaft; sie muß ein Princip ihres Gehalts und ihrer Form haben; sie muß also zunächst sich selbst rechtfertigen. Hier ist aber zu bemerken: Das Princip der W. L. kann nicht aus ihr selbst erwiesen werden.

werden. Denn jeder Beweis setzt ein höheres Princip voraus, aus welchem bewiesen wird; wo kein solches höheres Princip gegeben ist, da ist auch kein Beweis möglich; über den Grundsatz der W. L. aber giebt es kein höheres Princip; er selbst soll der höchste Grundsatz seyn, und alles Erweisliche begründen; auf ihm soll alles Wissen und Beweisen beruhen; also kann er nicht aus der W. L. selbst erwiesen werden. Er läßt sich aber eben so wenig aus irgend einer anderen Wissenschaft beweisen; denn es ist vorher angenommen, daß alle Disciplinen von der W. L. abhängen; demnach ist die Wissenschaftslehre das Höchste; die übrigen Disciplinen sind das Niedere dem Höchsten untergeordnete. Das Höchste läßt sich niemals aus dem Niedern erweisen.

Das Resultat ist folglich: Die Wissenschaftslehre ist überhaupt durch sich selbst schlechthin möglich und gültig; oder sie ist W. L., weil sie W. L. ist; obgleich sich logisch immer eine höhere Bedingung in's Unendliche denken läßt, die aber nie realisirt werden kann.

Bisher ist nur von Einem dem Gehalte und der Form nach unbedingten Grundsatze die Rede gewesen. Es lassen sich aber noch zwey Grundsätze denken, deren einer der Form nach unbedingt wäre, nicht dem Gehalte nach; der andere dem Gehalte nach unbedingt, nicht der Form nach; hierdurch würden also die möglichen höchsten Grundsätze der W. L. erschöpft seyn; wobey aber nicht zu vergessen ist, daß die beyden letztern doch immer unter dem höchsten Grundsatze der W. L. stehen, und durch ihn bestimmt werden müssen, als welcher allein den absoluten Ge-

halt und die absolute Form für alle menschliche Erkentniß ausdrückt.

Was Fichte bey seinem vorerst hypothetischen Begriffe der Wissenschaftslehre supponirt, ist, daß im menschlichen Wissen wirklich ein System sey; so daß die Erkentniß von einem Grundsatze ausläuft, und wie ein Ring in diesen Grundsatz wieder zurückläuft. Dieses muß nothwendig postulirt werden. Denn giebt es kein System der Art; so ist alles menschliche Wissen ohne Grund, und die gesamte menschliche Erkentniß ist eine zufällige Rhapsodie. Ob aber das System des menschlichen Wissens ein bloßes Postulat sey, oder wirklich existire; davon können wir uns vorher, ehe die W. L. in der That zu Stande gebracht ist, nicht überzeugen. Ferner, wenn sich alle übrige Wissenschaften zur Wissenschaftslehre verhalten, wie das Begründete zu seinem Grunde; so erhebt sich die Frage: Woran sich erkennen lasse, daß die W. L. alle möglichen Disciplinen umfasse? Die Antwort ist: Daran, wenn sich erweisen läßt, daß der Grundsatz der W. L. erschöpfend, und daß kein anderer, als der aufgestellte, möglich sey. Ein Grundsatz aber ist erschöpfend, wenn er auf alle aufgestellte Sätze führt, und alle wiederum auf ihn zurückführen.

Wie unterscheidet sich aber die W. L. als solche von den besonderen Disciplinen, die ihre Principien von ihr entlehnen? — Jene enthält die nothwendige Handelnsweise des menschlichen Geistes, und zugleich ein Vermögen der Freyheit des Handelns überhaupt. Soll nun die Freyheit des Handelns überhaupt jener nothwendigen Handelnsweise gemäß besonders bestimt werden, so kann dieses nicht in

der

der W. L. geschehen, gerade weil diese nichts Anders und nichts weiter enthält, als die nothwendige Handelnsweise und die Freyheit des Handelns überhaupt; sondern es muß in besonderen Wissenschaften geschehen, die sich gerade dadurch auszeichnen, daß sie der Freyheit des Handelns eine bestimte Richtung geben. Das Eigenthümliche der besonderen Disciplinen liegt also darin, daß in ihnen eine bestimte Richtung der Freyheit der Reflexion gesetzt wird, wiewohl doch die Reflexion der nothwendigen Handelnsweise des menschlichen Geistes gemäß seyn muß. Z. B. die W. L. giebt den Raum und den Punct in demselben als absolute Grenze. Zugleich läßt sie der Einbildungskraft die Freyheit, den Punct im Raume zu setzen, wo es ihr beliebt. So lange diese Freyheit unbestimt bleibt, verweilt man im Gebiete der W. L. Hingegen sobald diese Freyheit eine bestimte Richtung erhält, so verläßt man das Gebiet der W. L., und befindet sich auf dem Boden einer besonderen Wissenschaft, die Geometrie heißt. Es fließt hieraus, daß auch die Logik keine eigentlich philosophische Disciplin, kein Theil der Wissenschaftslehre, sondern eine besondere Wissenschaft ist.

Ausser dem eben angegebenen Unterschiede zwischen der W. L. und den besonderen Disciplinen findet noch folgender statt. Die W. L. hat allein absolute Totalität; die übrigen Disciplinen aber, da sie von der Freyheit ausgehen, und die Reflexion sich in's Unendliche erstrecken kann, sind unendliche Aufgaben. Denn die W. L. soll die nothwendige Handelnsweise des menschlichen Geistes bestimmen; es darf und kann ihr also nichts von dem fehlen, was nothwendig im Bewußtseyn gegeben ist; es gehört

also selbst das zur Wissenschaftslehre, daß sie nothwendig vollendet seyn, oder absolute Totalität haben müsse. Hingegen sind die bestimten Richtungen der Freyheit der Reflexion zufällig; wir können bald diese, bald jene wählen in's Unendliche, und die besonderen Wissenschaften werden deßwegen niemals vollendet. Daher lehrt auch die Erfahrung, daß alle empirische Disciplinen als besondere in einem steten Fortschreiten begriffen sind. Es geht dies sogar mit den besonderen reinen Wissenschaften so; die Mathematik hat einen unendlichen Fortgang.

Noch ist eine Frage zur völligen Bestimmung des Charakters der W. L. übrig: Wie sich diese zu ihrem eigenen Inhalte oder Gegenstande verhalte? — Ursprünglich sind im menschlichen Geiste Handlungen. Diese machen das Was der W. L., den absoluten Gehalt derselben aus. Sie geschehen auf eine gewisse Art, und diese ist das Wie der W. L., also die Form. Man kann demnach sagen: Ehe eine Wissenschaftslehre als System gedacht wird, sind im menschlichen Geiste Gehalt und Form vorhanden, als unzertrennlich verbunden, und beyde zusammen sind der Gegenstand der W. L. überhaupt. Es ist hierbey gar nicht nothwendig, daß die Handlungen des Geistes nach eben der Ordnung im Bewußtseyn vorkommen, in welcher sie die W. L. als System aufstellt; vielmehr können diese Handlungen ohne alle Ordnung im Bewußtseyn erscheinen. Nur wenn sie in einer systematischen Disciplin vorgestellt werden sollen, müssen sie in einer gewissen Ordnung vorgestellt werden, danach die eine die oberste zu seyn scheint, der die übrigen untergeordnet sind, und ohne welche diese nicht möglich seyn würden.

Das

Das Object der Wissenschaftslehre wird aber dadurch zu einer systematischen Disciplin gebildet, daß der Mensch seine nothwendige Handelnsweise selbst als solche zum Bewußtseyn erhebt. Es tritt hierbey eine Schwierigkeit ein, daß das Bewußtseyn selbst zu den nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes gehört. Wie kann das Bewußtseyn in das Bewußtseyn gebracht werden? Wie kann man mittelst des Bewußtseyns erfahren, wie das Bewußtseyn sich selbst macht?

Fichte stellt dieses so vor: Jede nothwendige Handlung des Geistes wird durch Reflexion in's Bewußtseyn gebracht, indem man zugleich dabey von Allem abstrahirt, was nicht sie ist. So verfährt man auch in Beziehung auf das Bewußtseyn selbst. Man sondert durch Abstraction Alles ab, was nicht zum reinen Bewußtseyn gehört, und so gelangt man endlich zu jener absoluten Einheit, die alle Erkenntnisse zusammenfaßt, bey allen zum Grunde liegt, und sie möglich macht, zu dem absoluten reinen Ich im Gegensatze zu dem empirischen. Ueberhaupt wird die W. L. durch Reflexion und Abstraction zu Stande gebracht; denn hierauf beruht die Methode. Die Reflexion aber sowohl als die Abstraction müssen nach logischen Regeln geschehen, und diese können erst aus der W. L. eingesehen werden. Um hier dem Cirkel zu entgehen, ist nichts Anderes übrig, als die logischen Regeln vorläufig schlechthin als gültig zu postuliren, und zu sehen, ob und inwiefern sie hinterdrein sich aus der Wissenschaftslehre erweisen lassen.

Ferner: Die Reflexion ist ein Vorstellen; es fließt aber daraus nicht, daß das Object der

Reflexion ebenfalls ein Vorstellen seyn werde. Das Ich wird in der Wissenschaftslehre vorgestellt; es folgt nicht, daß es bloß als vorstellend, als Intelligenz, vorgestellt werde; es könte auch wohl andere Bestimmungen haben. Das Vorstellen ist die erste und absolut höchste Handlung des Philosophen als solchen; denn der Philosoph kann nur mit der Reflexion beginnen, und diese ist immer ein Vorstellen; aber die absoluteste Handlung des menschlichen Geistes könte wohl eine andere seyn.

Zur Bestimmung der Grundsätze der Wissenschaftslehre muß man von etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemeinen Erkentniß ausgehen. Desgleichen ist der Satz: *A* ist *A*. Er drückt einen logisch nothwendigen Zusammenhang aus, welcher sich durch x bezeichnen läßt, und schlechthin ohne weitern Grund gesetzt wird. Da x im Ich gesetzt ist, so muß auch A im Ich gesetzt seyn, als auf welches sich x bezieht. Statt A ist A kann man den Satz nehmen: Ich bin Ich. Dieser drückt nicht nur die nothwendige Form =x, sondern auch den nothwendigen Gehalt Ich unbedingt aus. Er ist also der oberste Grundsatz.

Der Satz: Ich bin Ich, ist ein Urtheil. Das Urtheilen kündigt sich im Bewußtseyn als ein Handeln des Gemüths an. Der ursprüngliche Charakter des Ich ist also Thätigkeit. Das Ich setzt sich selbst; es ist zugleich das Handelnde und das Product der Handlung. Die ursprüngliche Thätigkeit des Ich besteht in einer Reflexion auf sich selbst, die in einem für die theoretische W. L. postulirten Anstoße auf die unendliche Thätigkeit überhaupt ihren Grund

Grund hat, wodurch das Ich sich selbst als Subject setzt, und sich den Anstoß als Object entgegensetzt.

Jener erste Grundsatz ist seiner Form und seinem Gehalte nach unbedingt. Der zweyte ist der Form nach unbedingt; aber nicht dem Gehalte nach. Er ist folgender: Das Ich ist nicht Nichtich. Der Form nach drückt er ein Entgegensetzen aus, das nicht aus dem ersten Grundsatze, welcher der Form nach ein Setzen ausdrückt, hergeleitet werden kann; er ist also der Form nach unbedingt; aber dem Gehalte nach wird er durch den ersten Grundsatz bedingt; denn das Nichtich ist nur möglich in Beziehung auf ein Ich. Abstrahirt man bey dem ersten Grundsatze von dem Gehalte, so ist er der logische Grundsatz des Setzens (Satz der Einstimmung), so wie der zweyte Grundsatz außer der Beziehung auf den Gehalt der logische Grundsatz des Gegensetzens (Satz des Widerspruchs) ist.

Die beyden ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre lassen noch die Aufgabe für einen dritten übrig, der der Form nach bedingt wäre, aber nicht dem Gehalte nach. Es wird hierbey zweifelhaft, wie es einen unbedingten Gehalt des dritten Grundsatzes geben könne, da alle Realität bereits in dem ersten Grundsatze enthalten und durch diesen bestimt seyn soll. Ferner der dritte Grundsatz muß ein Setzen und ein Entgegensetzen zugleich enthalten; wie kann aber das Ich zugleich in sich setzen und entgegensetzen, ohne damit die Identität des Bewußtseyns d. i. des Ich selbst aufzuheben?

Die Lösung der Aufgabe ist zunächst nicht anders zu bewirken, als durch einen Machtspruch der

Vernunft. Es muß für den dritten Grundsatz noch einen unbedingten Gehalt geben, so daß jener nur durch seine Form dem ersten Grundsatze untergeordnet ist. Es bedarf nehmlich eine Handlung des Ich, wodurch der Gegensatz vom Ich und Nichtich im Ich möglich wird, ohne doch das Ich selbst aufzuheben. Realität und Negation können aber, ohne sich zu vernichten, nur dann einander in demselben Subjecte entgegengesetzt werden, wenn sie sich gegenseitig einschränken. Folglich der Begriff der Schranke a priori (Limitation) würde es seyn, welcher der gesuchten Handlung correspondirte. Einschränken heißt, eine Realität durch die Negation nicht ganz, sondern nur zum Theile aufheben. Der Begriff der Schranke führt also auch auf das Merkmal der Theilbarkeit im Ich. Jedes Theilbare ist ein Quantum; es muß folglich im Ich ein theilbares Quantum gegeben seyn; so daß im Ich Etwas ist, das eben so gut gesetzt, wie aufgehoben werden kann, ohne daß das Ich selbst aufgehoben würde. Dieses theilbare Ich ist von dem absoluten Ich wesentlich verschieden. Von dem letztern kann man nichts weiter sagen, als daß es ist. Es ist die bloße und auch die einzige Alles umfassende Realität; es hat kein Prädicat, sondern liegt allen Prädicaten zum Grunde; es ist ein Was unbedingt, das sich nicht weiter erklären läßt. Als absolutes Ich ist es auch untheilbar gesetzt, und das Nichtich ist im Gegensatze mit ihm schlechthin Nichts. Das theilbare Ich hingegen ist selbst als solches dem absoluten Ich entgegengesetzt, weil es einschränkbar ist, und ihm das Nichtich als eine negative Größe entgegengesetzt werden kann. Von dem theilbaren Ich komt dem Nichtich die Realität zu, welche dem

theilbaren

theilbaren Ich nicht zukomt, und umgekehrt. Erst nach dieser Entgegensetzung kann man von beyden sagen, daß sie etwas sind; denn an und für sich sind sie Nichts, d. i. wo kein Object ist, ist kein Subject, und wo kein Subject ist, ist kein Object.

Der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre wird demnach in folgender Formel bestimt: Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen. Wird vom Gehalte abstrahirt, so ist dies der logische Grundsatz vom Grunde.

Jene Principien der W. L. sind es nun nach Fichte, die alle Philosophie möglich machen, über welche keine Philosophie hinausgehen kann, zu denen sie aber nothwendig zurückgehen muß, wenn ein gültiges philosophisches System zu Stande gebracht werden soll.

Es ist hierbey noch zu erinnern. Die Nothwendigkeit, auf eine bestimte Art entgegenzusetzen und zu verbinden, beruht auf dem dritten Grundsatze. Hingegen die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, beruht auf der Thesis, als dem Ersten, Höchsten, schlechthin Unbedingten. Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis. Daß überall ein System seyn solle und seyn könne, gründet sich auf die höchste Thesis. Die Thesis giebt also dem Systeme die letzte Einheit, Haltung und Vollendung. Wenn gefragt wird, worin die Nothwendigkeit dieser Thesis selbst liege, da es doch ein Denkgesetz der Vernunft mit sich bringt, daß wir nie bey einer Thesis stehn bleiben können, sondern wiederum nach dem Grunde derselben fragen müssen?

sen? so ist die Antwort, daß nur in logischer Rücksicht die Aufgabe für den Grund übrig ist, die aber schlechterdings nicht anders, als wie durch eine Annäherung zum Unendlichen gelöset werden kann. Denn wollte man auch versuchen, der Aufgabe genug zu thun, so würde der Grund, welchen man etwa entdeckte oder postulirte, doch allemal eine neue Thesis seyn, und die Aufgabe entstände von neuem, die man vorher zu lösen hatte. Von der absoluten Thesis ist also immer nur die Aufgabe zu einem Grunde denkbar, aber nie die Lösung derselben, als welche sich in's Unendliche verliert.

Aus dem dritten Grundsatze der W. L. ergeben sich zunächst die Begriffe eines Beziehungsgrundes, und eines Unterscheidungsgrundes. Die Entgegensetzung des Ich und Nichtich kann nur dadurch geschehen, daß beyde auf das absolute Ich bezogen werden; oder daß die Identität des Bewußtseyns dabey dieselbe bleibt. Dies läßt sich so ausdrücken: Das Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale x gleich, welches der gemeinschaftliche Beziehungsgrund ist. Umgekehrt: Jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale x entgegengesetzt. Wäre gar kein Merkmal da, was beyde Gleiche von einander unterschiede, so wären sie beyde strenge identisch, und machten nicht mehr Dinge, sondern nur Ein und dasselbe Ding aus.

Das x, was dient, Gleichgesetzte zu unterscheiden, ist ihr Unterscheidungsgrund. Das Verhältniß eines jeden, des Beziehungsgrundes und Unterscheidungsgrundes, zur gesamten Erkentniß, hat etwas Eigenthümliches. Nimt man ein Urtheil im Verhältnisse zu seinem Beziehungsgrunde, so ist der

Zweck

Zweck der Reflexion eine Synthesis. Der Beziehungsgrund ist also der Grund aller Synthesis der Urtheile, d. i. der Grund alles Denkens überhaupt. Wird denn das Ich als der letzte und höchste Beziehungsgrund betrachtet, so ist in ihm das Princip für alle mögliche Synthesis gegeben, und ohne das Ich ist weiter keine Synthesis möglich, eben weil über das Ich hinaus kein höherer Beziehungsgrund anzutreffen ist, in welchem Entgegengesetzte vereinigt werden können.

Nimt man aber ein Urtheil im Verhältnisse zu seinem Unterscheidungsgrunde, so ist der Zweck der Reflexion immer eine Antithesis. Hier steigt man nicht hinauf zu einem absoluten Ich als dem höchsten Principe, sondern man steigt herab zu einem niederern Begriffe, in welchem die vorher gleich Gesetzten einander entgegengesetzt sind. Dieses Reflectiren herabwärts auf einen Unterscheidungsgrund verliert sich in's Unendliche, weil sich das letzte Princip des Theilbaren nie erreichen läßt. Ungeachtet dieses inzwischen in Ansehung des Unterscheidungsgrundes der Fall ist, darf man doch nicht den Schluß daraus ziehen, als ob er vom Ich unabhängig sey, und dieses nur den Beziehungsgrund enthalte, allein auf den Unterscheidungsgrund bloß reflectiren könte, ohne daß dieser a priori in ihm gegeben wäre. Im Gegentheile muß das Princip der W. L. festgehalten werden: Es existirt überall nichts weiter, als das Ich, und das Ich ist da, weil es da ist. Was da ist, ist nur im Ich und für das Ich. Es kann also schlechterdings nichts geben, was von dem Ich unabhängig, und für sich absolut vorhanden wäre.

Durch

Durch die Reflexion auf den Unterscheidungs- und Beziehungsgrund wird die ganze Methode der Entwickelung der Wissenschaftslehre bestimt. Fichte sucht erst die antithetischen Producte im Ich auf, und bemüht sich hernach, ihre Synthesis zu finden. Hiermit wird so lange fortgefahren, als sich die antithetischen Producte möglicherweise wollen vereinigen lassen, und die Synthesis nicht vermißt wird. Wo die Synthesis nicht mehr zu Stande gebracht werden kann, hat die theoretische W. L. ihre Grenze, und es bleibt nur die Frage übrig: ob nicht etwa im praktischen Theile der W. L. Aufschluß gegeben werden könne? Hier können nur die Resultate angezeigt werden.

Das in der W. L. zu entwickelnde Princip ist: Das theilbare Ich und das theilbare Nichtich sind durch das absolute Ich, und in demselben gesetzt, als durch einander gegenseitig bestimbar; so daß die Realität des einen die Realität des Andern einschränkt. Es läßt sich aber dieses Princip wiederum in antithetische Sätze oder Producte, wie Fichte es nennt, auflösen:

A. Das Ich setzt sich als bestimt durch ein Nichtich.

B Das Ich setzt sich als bestimmend das Nichtich.

Um diese beyden Sätze dreht sich der bisherige philosophische Streit über Idealism und Realism herum; und es komt darauf an, wie sie zu vereinigen sind; der letztere Satz kann in der theoretischen W. L. nicht in Betrachtung gezogen werden; denn es ist bis itzt für das Nichtich noch keine Realität erwiesen; also läßt sich auch nicht einsehen, wie das Ich eine Rea-

litát

lität desselben aufheben oder beschränken könne. Freylich ist jener Satz in dem Principe enthalten; es muß also auf irgend eine Weise erklärt werden, wie er darin enthalten, und was für eine Bedeutung ihm beyzulegen sey. Diese Erklärung läßt sich aber vielleicht in der Folge so geben, daß darum doch dem Nichtich keine absolute Realität zugeschrieben zu werden braucht.

Hingegen der erste Satz: Das Ich setzt sich als bestimt durch das Nichtich, kann nicht aufgehoben werden, ohne damit zugleich die Einheit des Bewußtseyns aufzuheben; weil, wenn kein Entgegensetzen des Nichtich für das Ich möglich ist, auch kein Bewußtseyn möglich ist. Wo kein Object ist, ist auch kein Subject. Also ist dieser Satz nothwendig zu entwickeln und zu erweisen.

Es soll für das Ich ein Nichtich (Object) seyn, kann nur soviel heißen: Das Ich soll eine Realität in das Nichtich setzen, welche dieses an sich selbst objectiv genommen nicht haben würde; denn für das Ich giebt es keine Realität und kann es keine geben, als eine durch dasselbe gesetzte. Indem das Ich also ein Ding als außer ihm und von ihm verschieden setzt, ist es nichts desto weniger das Ich selbst, welches das Ding setzt. Das Vorstellen von Dingen außer uns ist eine Handelnsart des Ich, wodurch dasselbe eine Realität in sich aufhebt, und eben diese in ihm selbst aufgehobene Realität in ein Nichtich versetzt. Dadurch wird das Nichtich für das Ich etwas Wirkliches; aber es wird nur insofern und in dem Grade etwas Wirkliches, als das Ich ihm von seiner eigenen Wirklichkeit mittheilt.

In der Sprache des gemeinen Lebens und auch des philosophischen Dogmatism, als des der W. L.

entgegenstehenden Systems, nennt man das Setzen einer Realität in das Nichtich, ungeachtet es lediglich durch das Ich und für das Ich geschieht, eine Einwirkung der äußern Dinge auf das vorstellende Subject, und man denkt sich dabey die Dinge als von dem vorstellenden Subjecte gänzlich unabhängig und ohne dessen Zuthun vorhanden. Mit diesem Ausdrucke könte man zufrieden seyn, sobald er nur richtig verstanden würde. Die Dinge wirken auf uns, ist eben so viel: als: wir setzen die Dinge als Nichtichs unserm Ich entgegen; und beschränken dadurch unser Ich, wiewohl wir es immer sind, die hier handeln, und nicht die Dinge. Werden aber unter jenem Ausdrucke Realitäten außer uns gemeynt, die gar nicht durch das Ich bestimt werden, so entsteht die Schwierigkeit, wie diese mit dem Ich verknüpft werden, wie die Realität in das Ich hineinkommen möge? Nimt man den obigen Satz umgekehrt: Es soll überhaupt für das Nichtich ein Ich seyn, so heißt dies wiederum nur so viel: Das Ich kann nur dadurch Etwas in sich setzen, daß es dasselbe nicht in das Nichtich setzt. Es mag nun hier geschehen, welches von beyden wolle, so ist doch allemal diese Wechselwirkung des Ich und Nichtich schlechthin nothwendig, weil ohne diese das Ich überall nicht seyn könte. Mit andern Worten: Damit wir uns unserer selbst bewußt werden, muß sich immer Etwas auf unser Bewußtseyn beziehen, das von ihm verschieden, also ein Nichtich ist; sonst ist kein Bewußtseyn möglich. Ueberhaupt setzen muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist; nur braucht es nicht eben bloß in sich zu setzen; es kann auch außer sich setzen; es findet eine nothwendige Reciprocität des Ich und Nichtich statt.

Aus diesen Erörterungen fließt:

I. Thätigkeit und Leiden des Ich sind in Beziehung auf das Nichtich Eines und dasselbe. Das Ich soll Etwas setzen, also thätig seyn; das, was es setzt, setzt es sich selbst entgegen, es setzt also ein Nichtich; sofern es sich das Nichtich entgegensetzt, leidet es von demselben; aber es leidet nur insofern davon, als es dasselbe durch seine eigene Thätigkeit sich entgegengesetzt hat. Das Nichtich ist sein eigenes Product; daher sind Thätigkeit und Leiden des Ich einerley. In Hinsicht auf die Thätigkeit und das Leiden des Nichtich gilt in umgekehrtem Verhältnisse dasselbe.

II. Der Ideal- und Realgrund, von dem alle Begreiflichkeit des Factums abhängt, daß es eine Erkenntniß von Gegenständen außer uns giebt, macht also im Begriffe der Wirksamkeit des Ich einen und denselben Grund aus. Damit ich einen Gegenstand außer mir in das Bewußtseyn aufnehme, muß ihn das Ich selbst setzen. Das Ich ist folglich als der Idealgrund der Vorstellung des Gegenstandes zu betrachten; ohne die ideale Thätigkeit des Ich wäre der Gegenstand nicht gegeben. Aber der Gegenstand muß auch dem Ich entgegengesetzt; er muß als auf das Ich wirkend vorgestellt werden. Diese Entgegensetzung des Gegenstandes ist der Realgrund der Vorstellung. Inzwischen dieses Entgegensetzen des Gegenstandes ist nichts Anders, als das Setzen des Gegenstandes selbst als solchen. Der Unterschied liegt nur darin, wie man sich das Ich dabey denkt. Denkt man sich das Ich als thätig, und den Gegenstand oder das Nichtich als leidend, so denkt man den Idealgrund der Wirksamkeit. Denkt man sich hingegen das Ich als leidend, und

den Gegenstand als thätig, so denkt man den Realgrund der Wirksamkeit. Beyde sind aber an sich völlig einerley. Der Grund der Wirksamkeit, auf welchem alle Erkentniß beruht, ist nur ideal, soferne er real, und real, soferne er ideal ist. Auf diese Art sind nach Fichte's Vorstellungsart die Ansprüche des Idealismus und Realismus vereinigt, und das wahre System der philosophischen Wissenschaft ist aufgefunden.

Auf die allgemeine Erklärung der Möglichkeit der Erkentniß der Gegenstände überhaupt läßt Fichte eine transscendentale Theorie des Vorstellungsvermögens im weitern Sinne folgen, wovon ich hier die Hauptpuncte kurz angeben will.

Das Vorstellen überhaupt wird möglich durch eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich, bey welcher man das Ich als thätig und das Nichtich als leidend, oder umgekehrt das Ich als leidend und das Nichtich als thätig denken kann, weil Leiden und Thätigkeit einen und denselben Zustand des Ich ausmachen. Die Richtung des Ich auf das Nichtich ist der Richtung des Nichtich auf das Ich entgegengesetzt. Beym Vorstellen schwebt also das Gemüth zwischen entgegengesetzten Richtungen. Dieses Schweben des Gemüths zwischen entgegengesetzten Richtungen ist eine Wirkung der Einbildungskraft, welche die Thätigkeit und das Leiden des Ich, die durch den Begriff der Wechselwirkung von Ich und Nichtich vereinigt sind, gleichsam einbildet, d. i. zum Bewußtseyn erhebt. Eben jenes Schweben des Gemüths, das eingebildet wird, ist das sogenannte Anschauen überhaupt. Hierbey ist aber noch nicht bestimt, weder was das anschauende Subject, noch was das angeschaute Object sey;

es

es ist nur der Zustand des Gemüths überhaupt bestimt, welchen wir Anschauen nennen.

Wenn das Ich anschauen soll, so muß es sich selbst als anschauend setzen; es muß sich also auch als thätig setzen. Sofern es sich selbst als thätig setzt, setzt es sich etwas entgegen, das nicht thätig, sondern leidend ist. Dieses Leidende ist nothwendig ein Angeschautes (Nichtich). Hieraus fließt, daß die das Angeschaute setzende Handlung des Ich keine Reflexion, keine nach innen, sondern eine nach außen gehende Thätigkeit sey, also eine Production. Dieser Production kann aber das Ich sich nicht bewußt werden, eben weil es nur eine nach außen und keine nach innen gehende Thätigkeit ist; daher es auch dem gemeinen Menschensinne vorkomt, als ob das Angeschaute außer ihm sey, und in das Ich hineinkomme, nicht aber von ihm producirt werde. Erst die philosophische Betrachtung kann die Entdeckung machen, wie eigentlich das Angeschaute für das Ich entstehe.

Das Anschauen wird nun erst dadurch Anschauung, daß es als solche fixirt wird. Dazu gehört aber dreyerley: 1) die Handlung des Fixirens selbst. Diese geschieht durch die absolute Spontaneität des Ich. Sie komt also auch nur dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, der Vernunft, zu. 2) Dasjenige, was fixirt wird, oder werden soll. Dieses ist das Einbildende oder die Einbildungskraft, sofern ihre Thätigkeit durch das Fixiren eine Grenze bekomt. 3) Das durch die Fixirung der Einbildungskraft Entstandene, oder das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben (die Anschauung).

Nun ist itzt zwar eine Anschauung überhaupt fixirt; aber so wie sie fixirt wäre, sobald würde sie auch dem Bewußtseyn entschwinden. Das Eingebildete, was den Stoff der Anschauung ausmacht, muß also festgehalten werden, wenn es im Bewußtseyn als eine Realität dargestellt werden soll; denn was in jedem Momente fixirt würde, aber auch im nächsten Momente wieder aus dem Bewußtseyn verschwände, könte niemals als eine Realität erkannt werden. Soll nun dieses gefoderte Festhalten geschehen, so muß dazu ein besonderes Vermögen existiren, und das kann weder die schlechthin setzende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft seyn; sondern es ist ein von beyden verschiedenes Vermögen, das zwischen beyden in der Mitte liegt. Es ist dasjenige, wodurch ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt, zur Realität wird. Daher wird es auch mit Recht der Verstand genannt. Der Verstand ist aber bloß insofern Verstand, als Etwas in ihm ist, und wiederum Alles, was ist, oder alles Wandelbare, das als bestehend gedacht wird, ist nur im Verstande. Dieser läßt sich demnach definiren als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch die Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft. Es ist übrigens ein ruhiges unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloße Behälter des durch die Phantasie Hervorgebrachten, und durch die Vernunft Bestimten. Es ist dies gerade dieselbe Vorstellung, welche auch Kant von dem Verstande als dem Vermögen der Kategorieen geäußert hat. Die Kategorieen sind nur die Principien, welche dem Angeschauten Realität geben, oder mittelst welcher das Angeschaute als eine Realität vorgestellt wird. In den Kategorieen selbst liegt keine Thätigkeit. Dar-

Daraus inzwischen, daß der Verstand die Anschauungen festhält, ergeben sich mehr interessante Folgerungen:

I. Nur im Verstande ist Realität. Er ist eigentlich das wahre Vermögen des Wirklichen; in ihm wird im strengsten Sinne genommen das Ideale zum Realen. Ehe die Anschauung in den Verstand komt, ist sie ein bloß schwebendes Bewußtseyn eines unbestimten Etwas, ein unbestimtes Eingebildetes. Die Phantasie producirt oder erzeugt den Stoff zur Realität; aber es ist eigentlich in ihr keine Realität. Erst durch das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales. Demjenigen, dessen wir uns nur als eines Products der bloßen Einbildungskraft bewußt sind, schreiben wir nicht Realität zu, wohl aber demjenigen, das wir als im Verstande enthalten antreffen. Auf der andern Seite legen wir diesem kein Vermögen der Production bey, sondern nur ein Vermögen des Aufbewahrens.

Es ist hierbey aber Folgendes zu bemerken. Ungeachtet die Phantasie den Stoff der Anschauung liefert, der im Verstande fixirt wird und Realität empfängt, so wird doch der Verstand sich selbst nicht unmittelbar der Art bewußt, wie der Stoff der Anschauung in ihn hineingekommen ist. Er nimt den Stoff nur auf, gleichsam ohne sich darum zu bekümmern, woher er ihm gegeben wird.

Auch daher rührt die gemeine Denkart, daß es eine Realität der Dinge außer uns gebe, die von uns unabhängig sey, und gänzlich ohne unser Zuthun existire. Denn es bedarf erst einer tief eindringenden philosophischen Speculation, um uns der Selbstproduction des Stoffes bewußt zu werden, einer Speculation, die der große Haufen, selbst der Gelehrten, nicht anzustellen pflegt. II.

II. Das Product der Einbildungskraft kann nur durch die Vernunft im Verstande fixirt werden. Die Vernunft ist allein das schlechthin setzende Vermögen. Das Bestimmen eines Productes der Einbildungskraft aber im Verstande durch die Vernunft heißt Denken. Dadurch setzt sich das vorher bloß anschauende Ich als ein denkendes, und umgekehrt, soferne nunmehro das Objekt (Nichtich) durch das Denken bestimt wird, hört es auf, ein angeschautes Object zu seyn, und wird ein gedachtes (ein objectiver Begriff).

Die Wechselwirkung von Ich und Nichtich, auf welcher alles Vorstellen und Erkennen von Gegenständen beruht, wird in der bisher erörterten theoretischen Wissenschaftslehre, was ihr Princip betrifft, schlechthin postulirt. Das Ich setzt zwar das Nichtich; denn es kann überall nichts seyn, als was das Ich setzt; aber es setzt doch das Nichtich nur dadurch, daß seine Thätigkeit, die ursprünglich in's Unendliche geht, durch ein Etwas von außen, durch einen Anstoß begrenzt, oder auf sich selbst reflectirt wird. Demnach ist es hauptsächlich um den Grund dieses Anstoßes zu thun, inwieferne derselbe sich ebenfalls aus dem Ich deduciren läßt, wenn anders die ganze W. L. ein festes und sicheres Fundament haben soll. In diesem Anstoße ist nehmlich die ganze Wirklichkeit des Ich enthalten, weil das Ich sich seiner selbst nicht bewußt werden kann, wenn es nicht ein Nichtich giebt, welchem es sich als Ich entgegensetzt, und jenes Nichtich setzt wiederum den Anstoß auf das Ich nothwendig voraus.

So lange folglich der Grund des ursprünglichen Anstoßes auf das Ich nicht aus dem Ich selbst erklärt ist, schwebt die W. L. in der Luft, und die Behaup-

tungen: Das Ich ist Eins und Alles; Es hat unendliche Realität; Es ist nichts da, als was das Ich setzt, sind Machtsprüche, die durch die Unerweislichkeit oder Unerklärbarkeit des Postulats, worauf sie sich stützen, daß es einen ursprünglichen Anstoß auf die unendliche Thätigkeit gebe, widerlegt werden.

Fichte ist auch philosophisch ehrlich genug gewesen, dies gar nicht zu verheelen, und freylich würde ihm das Verheelen auch nichts geholfen haben. Nun läßt sich aber aus den bisherigen Prämissen der Grund der Wechselwirkung von Ich und Nichtich durchaus nicht aufklären. Es bliebe nichts übrig, als die Wechselwirkung schlechthin für ein Urfactum anzunehmen, das nicht nur weiter keiner Erklärung bedürfte; sondern in Ansehung dessen es auch ungereimt wäre, eine weitere Erklärung zu verlangen.

Allein daß die Wechselwirkung von Ich und Nichtich keiner Erklärung bedürfte, kann man nicht annehmen. Vor ihr gienge doch das Ich selbst her, und die Frage wäre nicht abzulehnen: Wie komt das Ich zu der Wechselwirkung? Das Ich ist, was es ist, und weil es ist. Woher nun das Nichtich, das dem Ich schlechthin entgegengesetzt ist? Woher die Einwirkung des Nichtich auf das Ich? Wollte man dennoch ein Schlechthingesetztseyn der Wechselwirkung des Ich und Nichtich statuiren, so wäre die Folge, da Alles durch das Ich gesetzt werden soll, und nichts außer dem Ich seyn kann, der einseitigste Idealismus. Diesen wird aber Niemand als ein Urfactum der Philosophie gelten lassen wollen; man darf ihn nicht schlechthin postuliren; vielmehr muß es aus Gründen dargethan werden, daß entweder gar kein philosophisches System möglich, oder daß der Idealismus das einzig gültige

sey. Es ist also auch nichts weniger als ungereimt, nach dem Grunde der Wechselwirkung von Ich und Nichtich zu fragen. Der Realismus ist seinerseits ebenfalls ein auf dem Gebiete der Philosophie geachtetes System, das außer der gemeinen Menschenvernunft auch von jeher die angesehensten Philosophen auf seiner Seite hatte, und dadurch nicht widerlegt wird, daß man das Gegentheil postulirt, und den Idealism als Factum setzt.

In der That scheint es, als ob die Wissenschaftslehre an dem postulirten Anstoße eben so scheiterte, als wie der von Fichte so genannte Dogmatism an dem postulirten Dinge an sich. So sehr Fichte auch sich davor zu verwahren sucht, daß er kein Ding an sich annehme, und die Dogmatiker verspottet, weil sie das Ding an sich nicht nachweisen könnten; so scheint er doch gerade in denselben Fehler zu verfallen, über welchen er spottet. Das Ding an sich des Dogmatikers ist nichts weiter, als ein postulirter Anstoß, der auf die Thätigkeit des Ich geschieht; denn ob man dasjenige, was auf das vorstellende Subject einwirkt, Ding nennt, oder Eindruck, oder Anstoß, das ist gleichgültig.

Ferner macht Fichte durch den postulirten Anstoß den Charakter seines Systems sehr zweydeutig, sofern es weder Idealismus, noch Realismus, sondern ein Mittelbares zwischen beyden, oder vielmehr eine Vereinigung beyder seyn soll. Entweder ist der Grund des Anstoßes nicht im Ich gegeben, oder er ist außer diesem und unabhängig von demselben vorhanden. Im ersten Falle ist nicht zu begreifen, wie die Wissenschaftslehre von dem einseitigen dogmatischen Idealismus soll unterschieden werden können. Der dogmatische Idealist läßt auch Alles aus dem

Ich

Ich hervorgehen, und erklärt selbst die Vorstellung des Ich, daß Etwas von außen auf dasselbe einwirke, für ein Ich begründet. Oder im zweyten Falle, wenn der Grund des Anstoßes auf das Ich außer diesem und unabhängig von demselben vorhanden ist, ist nicht minder unbegreiflich, wie sich die Wissenschaftslehre von dem einseitigen Realismus unterscheiden will. Der Grund der objectiven Vorstellungen wird hier ebenfalls außer das Ich gesetzt, und heißt Ding an sich. Daß der dogmatische Realism das Ding an sich nicht nachweisen könne, ist freylich richtig; aber eben dieser Vorwurf träfe auch den postulirten objectiven Grund des Anstoßes, der ebenfalls nicht in der Erfahrung nachgewiesen werden kann; da Alles, was wir Object nennen, sofern es durch unser subjectives Vorstellungsvermögen bestimt wird, doch immer noch nicht für das Ding an sich gelten kann.

Die Wendung, welche Fichte genommen hat, um die nöthige Erklärung von dem Grunde des Anstoßes auf das Ich zu geben, ist in der That sehr kunstvoll, wiewohl nichts weniger als befriedigend. Die theoretische W. L., sagt er, kann die Erklärung nicht liefern. Sie beschränkt sich auf den Grundsatz: Das Ich setzt sich als bestimt durch das Nichtich, und unter diesem Satze ist jene Erklärung nicht mitbegriffen. Vielmehr wird dabey schon vorausgesetzt, daß ein Nichtich, welches das Ich bestimme, oder ein Grund des Anstoßes auf das Ich, bereits vorhanden, d. i. bereits erklärt sey. In der theoretischen W. L. ist daher auch jener Anstoß ganz unbegreiflich. Gesetzt daß es einen Grund desselben gäbe, und dieser sich aufzeigen ließe; so würde er doch in der theoretischen W. L. nicht aufgezeigt werden können. Es wäre möglich, daß er in dem Ich ange-

angetroffen würde, sofern dasselbe praktisch ist. Dann würde er aber auch in den praktischen Theil der W. L. gehören, und das Bedürfniß der Aufklärung desselben, daß itzt nicht befriedigt werden kann, giebt nun das Moment ab, wodurch der Uebergang von der theoretischen W. L. zur praktischen bestimt wird.

Die theoretische W. L. hatte zum Principe: Das Ich setzt sich selbst als bestimt durch das Nichtich. Die praktische hat das umgekehrte Princip: Das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nichtich. Aus der Entwickelung dieses letztern Satzes bemüht sich Fichte das obige Problem vom Grunde des Anstoßes auf das Ich zu lösen. Dieser Anstoß kann nur erklärt werden, wenn sich darthun läßt, daß zwar das Ich vom Nichtich bestimt, und dadurch eine theoretische Intelligenz werde; daß aber das Ich wiederum seinerseits, als absolut und praktisch, und dadurch vom intelligenten Ich verschieden das Nichtich bestimme, und seine Unabhängigkeit behaupte, indem es selbst der Grund seiner Abhängigkeit wird.

Um dieses darzuthun entwickelt Fichte zuvörderst den Unterschied zwischen dem absolut praktischen und dem intelligenten theoretischen Ich genauer. Jenes ist frey, unendlich, unabhängig, die einzige wahre Realität. Dieses ist determinirt durch ein Nichtich, also endlich und abhängig. Wie sind aber Beyde, das absolut praktische und das intelligente Ich in einem und demselben Ich zu vereinigen; so daß der oben postulirte Anstoß als aus dem absoluten Ich hervorgehend erscheint? Die Antwort ist: Das absolute Ich ist dadurch mit dem intelligenten vereinigt, daß es sich zu diesem verhält, wie die Ursache zur Wirkung. Vermöge der unendlichen Thätigkeit

tigkeit bestimt das Ich zuvörderst sich selbst. Es bestimt sich damit zugleich als ein Bestimmendes. Dies setzt voraus, daß es ein Bestimbares gebe, welches durch jenes bestimt werden könte. Indem sich also das Ich unmittelbar als ein Bestimmendes setzt, setzt es sich zugleich mittelbar als ein das Bestimbare Bestimmendes, d. i. es setzt sich als bestimmend das Nichtich. Diese mittelbare Thätigkeit des Ich ist denn die objective. Sie ist die Wirkung von der reinen, als ihrer Ursache. Die gefoderte Causalität, um das unendliche Ich mit dem endlichen zu vereinigen, wäre also itzt realisirt, und damit vorläufig im Allgemeinen die Möglichkeit des Nichtich aus dem Ich, sofern dieses praktisch ist, deducirt.

Inzwischen kann die Untersuchung hier noch nicht stehen bleiben. Jener Begriff der Causalität läßt sich erstlich nicht schlechthin setzen, ohne daß man zeige, warum er im absoluten Ich gesetzt werden müsse. Er läßt sich ferner nicht setzen, ohne daß man unmittelbar mit ihm etwas entgegensetzt, was der Ursache entgegenwirkt, oder worauf die Ursache wirkt; und was durch die Thätigkeit der Ursache als Wirkung derselben bestimt wird. Indem man dem absoluten Ich eine Causalität einräumt, so räumt man schon eben damit ein Nichtich ein, worauf sich die Causalität bezieht. Denn wie läßt sich eine Kraft als Ursache in Thätigkeit denken, ohne irgend ein Etwas, worauf und woran sich die Thätigkeit erstreckt und erweist? Anstatt also daß die gefoderte und angenommene Causalität des absolut praktischen Ich die Verbindung der reinen und der objectiven Thätigkeit des Ich erklären sollte, bedarf sie selbst wieder einer Erklärung. Denn sie setzt

von

von neuem dasjenige voraus, was eben begreiflich werden sollte, daß und wie für das Ich ein Nichtich vorhanden sey.

Fichte macht hier eine spitzfindige Distinction, um sich aus der Schwierigkeit herauszuwickeln. Dem absoluten Ich, sagt er, wird eine unendliche Thätigkeit beygelegt. Da diese nicht schlechthin als Causalität gesetzt werden kann, und gleichwohl Thätigkeit ist, so muß sie als ein bloßes Streben des Ich gedacht werden. Der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Thätigkeit, die Ursache seyn will, es aber nicht ist, der Begriff einer möglichen Ursache, die keine wirkliche ist. Dieses Streben des Ich aber, als solches, hat nothwendig eine bestimte Quantität der Thätigkeit. Es geht darauf aus, Ursache, wirkliche Ursache zu seyn; nun wird es das nicht; es ist ein unendliches Streben; es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird eben hierdurch begrenzt. Würde es nicht begrenzt, so würde es Ursache, und wäre kein bloßes Streben, was dem vorherigen widerspricht. Das strebende Ich wird aber nicht durch sich selbst begrenzt; denn es ist unendlich; und es liegt auch im Begriffe des Strebens, daß es auf Causalität nur ausgehe; es kann also nicht seine eigene Causalität seyn; begrenzte es sich selbst, so wäre es kein Strebendes. Jenes Streben muß also durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden. Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend seyn, d. i. sie muß auf Causalität ausgehen. Gienge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunct mit dem Ich. Ferner sie muß gleichfalls keine eigene Causalität haben; denn hätte sie diese, so vernichtete

sie

sie das Streben des Ich völlig dadurch, daß sie seine Kraft vernichtete.

Diese Bestimmungen lassen sich itzt zur völligen und letzten Erklärung vom Grunde des Anstoßes auf das Ich (nach Fichte's Meynung) anwenden. Das absolute Ich wird als unendlich thätig gesetzt. Es hat also einen Trieb zur Thätigkeit. Dieser Trieb an sich selbst ist nichts anders, als ein Streben, Ursache zu werden. Nun geht das Ich mit diesem Triebe zur Thätigkeit in die Unendlichkeit hinaus. Aber es erreicht niemals sein Ziel. Es strebt also, Ursache zu werden; aber es wird nicht Ursache. Dies das Ziel nicht erreichen können ist ein Zurückbeugen (eine Reflexion) des Triebes zur Thätigkeit auf sich selbst. Vermöge dieser Reflexion des Triebes zur Thätigkeit auf sich selbst, weil er sein Ziel nicht erreichen kann, setzt das Ich ein Gegenstreben seinem eignen Streben entgegen. So entsteht für das Ich der sogenannte Anstoß oder ein Nichtich.

Ist das Nichtich einmal gesetzt, so bemüht sich das Ich, sich in seinem Streben gegen das Nichtich bestimmend, also praktisch, und nunmehro als Causalität zu verhalten. Aber das Nichtich strebt auch dem Ich immer entgegen; es bestimt also insofern das Ich, und hält dem Streben desselben immer das Gleichgewicht; es wird selbst wiederum Causalität in Beziehung zum Ich. Auf diesem Wege entspringt demnach nothwendig das gegenseitige Verhältniß zwischen dem Ich und einer Welt, wo das Ich einerseits als gebunden, als abhängig von der Welt, oder als Intelligenz erscheint; andererseits aber auch sich als frey offenbart in seinem Verhältnisse zur Welt, als praktisch. So wie

also

also das Ich gesetzt wird, wird eine Welt gesetzt, und so wie die Welt gesetzt wird, wird ein Ich gesetzt. Die Welt kann nur für ein Ich da seyn, und in einem Ich, und durch ein Ich. Subject und Object sind schlechthin unzertrennlich; aber beyde sind nur im Ich. Beyde machen eigentlich erst das wirkliche Ich selbst aus, das ohne sie nicht gedacht werden kann.

Hier sind wir auf demselben Puncte, auf welchem wir vorher standen. Das Gegenstreben bedarf abermals einer Erklärung. Wozu braucht das Ich zu streben, wenn ihm ursprünglich nichts entgegenstrebt? Es ist in's Unendliche thätig, da es durch nichts gehindert wird. Warum will das Ich Ursache seyn? Es ist absolutes Ich, und enthält schon als solches die unendliche Realität. Wozu braucht es da noch Ursache zu werden? Endlich woran liegt es denn, daß das Ich sein Streben, Ursache zu werden, nicht befriedigen kann? Entweder es liegt an dem Ich, und dann ist das Ich seiner Natur nach nicht die unendliche Realität; es muß Etwas außer ihm seyn, das von ihm unabhängig ist. Oder es liegt wirklich an einem Etwas außer ihm, und dann erfolgt gerade das Gegentheil dessen, was Fichte beweisen wollte. Die Erklärung vom Grunde des Anstoßes auf das Ich, mit deren Gültigkeit oder Ungültigkeit die ganze W. L. steht oder fällt, beruht also auf Erschleichungen und kann sich nicht bewähren.

Register.

Register
der
merkwürdigsten Namen und Sachen.

I. Namen-Register.

A

Erklä-

und

Theil

Phi-

gen

hält-

Bil-

Register.

aus

D.

Wie

Register.

Register.

aus

Register.

J.

Bay-

Mo=

sie

Ver-

Feh-

M.

Locke's

sel-

Register.

R.

Wirk-

Register.

vom

 bens-

II. Sach-Register.

B.

Register.

C.

—

D.

Dia-

Register.

Er-

der

Ge-

Gei-

Mög=

IV,

Register.

P.

Register.

Q.

—

 chat

zum

—

 Bezie-

Usurs

Wah-

